Studia canonica 49 | 2015, pp. 13-25
doi: 10.2143/STC.49.1.3082837

CURRICULUM VITAE

ROLAND JACQUES, O.M.I.

Professor emeritus
Saint Paul University, Ottawa, Ontario, Canada—Faculty of Canon Law
Born: August 4, 1943 in Waldweistroff, Moselle, France

DEGREES

Habilitation à la Direction de Recherches : Law (History of Law), Université Paris Sud XI, France, 2003
Ph.D. Law (History of Law), Université Paris Sud XI, France, 2000
J.C.D. Canon Law, Institut Catholique de Paris, France, 2000
Erasmus-Gratianus: Diplôme de formation doctorale européenne en droit canonique et droit des relations religions–États, European Union, 1996
D.E.A. Law (Canon Law), Université Paris Sud XI, France, 1995
D.E.A. Far Eastern Studies, Inalco, Paris, France, 1995
Lic. Langues-Litt.-Civilisations Étrangères: Vietnamese Studies, Inalco, Paris, France, 1995
J.C.L. Canon Law, Institut Catholique de Paris, France, 1993
L.D.C. Canon Law, Université Sciences Humaines, Strasbourg, France, 1987
S.T.L. Theology (Biblical Theology), Gregorian University, Rome, Italy, 1974
L.Ph. Philosophy, Gregorian University, Rome, Italy, 1968
Certif. Arts (Modern Literature), Université de Strasbourg, France 1963

EMPLOYMENT HISTORY

2010- Coordinator of Oblate Missions and Formation in Vietnam
2009-11 Full Professor, tenured, Faculty of Canon Law, St. Paul University, Ottawa
2005-09 Associate Professor, Faculty of Canon Law, St. Paul University, Ottawa
2000-08 Visiting Lecturer, Faculty of Canon Law, Institut Catholique, Paris, France

2002-05 Assistant Professor, Faculty of Canon Law, St. Paul University, Ottawa
2000-06 Visiting Lecturer, Dept. of Canon Law, Catholic Univ. of Central Africa, Yaoundé, Cameroon
2001-02 Lecturer, Faculty of Canon Law, St. Paul University, Ottawa
2001-02 Visiting Lecturer, Faculté de droit et de Science politique, Université d'Aix-Marseille III, Aix-en-Provence, France
2000-01 Visiting Lecturer, Faculty of Canon Law, St. Paul University, Ottawa
2000-01 Administrative Assistant to the Rector, St. Paul University
1999-00 Parish Ministry (Pastor), Catholic Diocese of Belleville, IL (U.S.A.)
1996-00 Guest Lecturer, Fac. of Canon Law, Institut Catholique, Paris, France
1994-96 Guest Researcher, National Centre for Social Sciences and Humanities, Hanoi, Vietnam
1978-94 Director of Programmes of Formation to Religious Life, Missionary Oblates of Mary Immaculate, Strasbourg and Paris, France
1992-94 Pastoral Ministry to Ethnic Communities, Catholic Diocese of Créteil, France
1978-92 Pastoral Ministry to Migrant Communities, Catholic Archdiocese of Strasbourg, France
1984-91 Visiting Lecturer, O.M.I. Houses of Studies at Velaines, Belgium, and Fontenay-sous-Bois, France
1974-78 Parish Ministry, Colmar, Diocese of Strasbourg, France
1970-74 Translator (simultaneous translation), Centro Pilotta, Rome, Italy
1963-65 Active Military Service, France

SCHOLARLY AND PROFESSIONAL ACADEMIC ACTIVITIES

2012- Holy See, Congregation for the Causes of Saints, External Collaborator for the Cause of Canonisation of the Martyrs of Laos
2011- Diocesan Judge, Diocesan and Appeals Tribunal of Strasbourg, France
2009-10 Vice-Rector Academic, Saint Paul University, Ottawa
2009- Steering Committee, Aidop – Agence internationale Diplomatie et Opinion publique, Paris, France
2004- Bishops' Conference of Laos and Cambodia, Postulator for the Cause of Canonisation of the Martyrs of Laos (Vice-postulator 2010-)
2004-09 Dean, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa
2003- Unité de recherche EA 1611 "Droit et Sociétés Religieuses", Faculté Jean-Monnet Droit-Économie-Gestion, Université Paris XI-Sud
2001-07 Advisory Board, History of the World Christian Movement project (Pittsburgh, PA)

2000-09 Judge, Ecclesiastical Appeals Tribunal, Ottawa
2000- Secretary of the Asian Department, International Consortium "Droit canonique et cultures", Paris
2003-04 Acting Dean, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa
2002-03 Vice-Dean, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa

Past or present Member of:
- o Canadian Canon Law Law Society
- o Canon Law Society of America (Washington, D.C.)
- o Canon Law Society of Great Britain and Ireland
- o Société internationale de Droit canonique et de Législations religieuses comparées (Paris, France)
- o Sociedade de Geografia de Lisboa (Lisbon, Portugal)

GRADUATE SUPERVISIONS

Completed: 7 M.A., 10 J.C.D./Ph.D. (of which 1 as co-supervisor, 2 Ph.D. Université de Paris Sud XI, 2 J.C.D. Institut catholique de Paris)
One co-supervision (J.C.D./Ph.D.) was not completed.

GRADUATE COURSES

Seminars

2002-03 French-speaking M.A. Seminar of Canon Law (3 cr.)
2001-02 French-speaking M.A. Seminar of Canon Law (3 cr.)

Courses

2010-11 Roman Law (2 cr.)
2010-11 Droit romain (2 cr.)
2009-10 History of Canon Law – Institutions (1.5 cr., foreseen)
2009-10 Histoire du droit canonique – Institutions (1.5 cr.)
2009-10 Droit romain (2 cr., Yaoundé)
2008-09 Roman Law (2 cr.)
2008-09 Droit romain (2 cr.)
2007-08 Special Problems in Canon Law III – Canonizations (1.5 cr.)
2007-08 History of Canon Law – Institutions (1.5 cr.)
2007-08 Histoire du droit canonique – Institutions (1.5 cr.)
2006-07 Roman Law (2 cr.)
2006-07 Droit romain (2 cr.)

2006-07 Droit romain (2 cr., Yaoundé)
2006-07 Droit canonique missionnaire (2 cr., Paris)
2005-06 History of Canon Law – Institutions (1.5 cr.)
2005-06 Histoire du droit canonique – Institutions (1.5 cr.)
2004-05 Roman Law (2 cr.)
2004-05 Droit romain (2 cr.)
2004-05 Droit canonique missionnaire (2 cr., Paris)
2003-04 History of Canon Law (2 cr.)
2003-04 Histoire du droit canonique (2 cr.)
2003-04 Organisation de l'Église (2 cr., Yaoundé)
2002-03 Droit public de l'Église (2 cr.)
2002-03 Roman Law (2 cr.)
2002-03 Droit romain (2 cr.)
2002-03 Méthodologie canonique (2 cr.)
2002-03 Droit canonique missionnaire (2 cr., Paris)
2001-02 Structures universelles et supradiocésaines de l'Église (3 cr.)
2001-02 Organismes diocésains (1 credit)
2001-02 Histoire du droit canonique (2 cr.)
2001-02 Droit canonique missionnaire (2 cr., Aix-en-Provence)
2000-01 Roman Law (2 cr.)
2000-01 Droit romain (2 cr.)
2000-01 Droit public de l'Église (2 cr.)
2000-01 Droit canonique missionnaire (2 cr., Paris)
2000-01 Organisation de l'Église (2 cr., Yaoundé)

PUBLICATIONS

Books Authored

1. *Những người Bồ Đào Nha tiên phong trong lĩnh vực Việt ngữ học* (Vietnamese edition of "Portuguese Pioneers of Vietnamese) (Hanoi, Academy of Social Sciences Publishing House, 2007), 246 pp.
2. *Les missionnaires portugais et les débuts de l'Église catholique au Viêt-nam. Các nhà truyền giáo Bồ Đào Nha và thời kỳ đầu của Giáo hội Công giáo Việt Nam* (Reichstett, France, and Orange, CA, Định Hướng Tùng Thư, 2004), 2 vol. (423 + 223 pp.)
3. *Des nations à évangéliser: Genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient* (Paris, Éditions du Cerf, 2003), 718 pp.
4. *L'Œuvre de quelques pionniers portugais dans le domaine de la linguistique vietnamienne jusqu'en 1650. Portuguese Pioneers of Vietnamese Prior to 1650* (Bangkok: Orchid Press, 2002, 408 pp.)

5. *De Castro Marim à Faïfo: Naissance et développement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659* (Lisbon, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação, 1999, 215 pp.)

Refereed Chapters in Books

1. "Laudatio", and "The canonical form of marriage revisited: Did the Decree *Ne Temere* outlast its usefulness?" in Victor G. D'Souza (ed.), *In the Service of Truth and Justice. Festschrift in Honour of Prof. Augustine Mendonça* (Bangalore: St. Peter's Pontifical Institute, 2008), pp. 19-23 and 347-364.
2. "Laos: le choc des indépendances. Témoignages sur la mission, du protectorat à la guerre civile: la correspondance de trois missionnaires oblats français, 1948-1967," in C. Marin (gen. ed.), *Les écritures de la mission en Extrême-Orient. Le choc de l'arrivée, XVIIIe-XXe siècles: de l'attente à la réalité* ([Turnhout]: Brepols, 2007), pp. 311-464.
3. "Prefacio," in I.A. Tavares Mourão, *Portugueses em terras do Dai-Viêt (Cochinchina e Tun Kim) 1615-1660* (Macau: Instituto Português do Oriente, c2005), pp. 11-16.
4. "Écritures des pratiques: vision de l'autre et sens de la mission—Quand l'Évangile débarque chez Confucius: Le dossier Alexandre de Rhodes," in C. Paisant (ed.), *La mission en textes et en images, XVIe – XXe siècles* (Paris: Karthala, 2004), pp. 79-102 (co-authored with M. Barnouin).

Non-refereed Chapters in Books

1. "Introduction générale" (author, 20 p.), "Informatio" (author, 511 p.), "Summarium testium" (ed., 385 p.), "Summarium documentorum" (ed., 305 p.), "Pars adiuncta" (ed., 76 p.), in Zdzisław J. Kijas (gen. ed.), *Beatificationis seu Declarationis Martyrii Servorum Dei Iosephi Thao Tiên… et XIV Sociorum… Positio super Martyrio* [Evidence, Documents and Discussion on the Case of the Martyrs of Laos] (Rome, Congregation for the Causes of Saints, 2 vol., 2014 [P. N. 2809])
2. "Anrê Phú Yên và Giáo Hội Việt Nam" [André of Phú Yên and the Church in Vietnam], in Trương Đình Hiền (ed.) *Rực sáng một Vì sao: Tìm về chân dung Á Thánh Anrê Phú Yên 1625-1644* (Hanoi, NXB Tôn Giáo / Religions Publishing House, 2006), pp. 39-48.
3. "Ai đã thành lập Giáo hội Việt Nam?" [Who founded the Church in Vietnam?], *ibid.*, pp. 56-59.
4. "Bồ đào nha và chữ quốc ngữ" [The Portuguese and the national script/language], *ibid.*, pp. 60-81.

5. "Thầy giảng Anrê và tước hiệu Tử đạo tiến khởi Việt Nam" [Catechist André and the title of protomartyr of Vietnam], *ibid.*, pp. 94-103.
6. "Rapport de la Commission historique", "Annexes", and "Appendices", i.e. vol. II of DANANG. OLIM COCHINCHIN., *Canonizationis seu declarationis martyrii Servi Dei Andreae, viri laici in odium fidei, uti fertur, interfecti (1625-1644)*. Positio super martyrio Evidence, Documents and Discussion on the Case of André Phú Yên] (Rome: Congregation for the Causes of Saints, 1998) pp. 1-318.
7. "Các giám mục Việt Nam trước lịch sử: Một số suy nghĩ về sự đóng góp của hàng giáo phẩm Việt Nam trong việc chuẩn bị Thượng hội đồng Giám mục cho Á châu" [= "The Bishops of Vietnam Facing History: Contribution of the Vietnamese Bishops' Conference to the Preparation of the Asian Synod], in Nguyễn Đăng Trúc (ed.), *Góp ý chuân bị Thượng Hội đồng Giám mục Á châu* [= Opinions on the Preparation of the Asian Synod] (Reichstett, France: Trung-tâm Nguyễn Trường Tộ / Định Hướng Tùng Thư, 1998), pp. 87-99.

Papers in Refereed Journals

1. Jacques, R., Pensée chinoise, pensée chrétienne: conditions d'une réception mutuelle. *Année canonique*. 53:9-23, 2011.
2. Jacques, R., Civilisation vietnamienne, langue et identité nationale: la place du catholicisme au Viêt-nam. *Istina*. 55:185-195, avr.-juin 2010.
3. Jacques, R., Une question d'avenir: des Églises nationales en Extrême-Orient. *Année canonique*. 51:177-183, 2009.
4. Jacques, R., Le témoignage suprême du catéchiste hmong Paul Thoj Xyooj (1941-1960). *Histoire et Missions chrétiennes*. 7:147-166, 2008.
5. Jacques, R., Un catéchiste hmong chez les Hmong du Laos: Paul Thoj Xyooj (1941-1960). *Histoire et Missions chrétiennes*. 6:149-176, 2008.
6. Jacques, R., Tương lai Giáo hội Việt Nam tại Viễn Đông và những thách đố của đối thoại liên văn hóa hôm nay [The future of the Catholic Church of Vietnam in the Far East and the present-day challenges of an intercultural dialogue]. *Định hướng*. 50:4-37, 2007
7. Mendonça, A., Jacques, R. (eds. and trsl.), Non-Existence of Marriage. Decision of the Roman Rota coram De Angelis 3 June 2005 (Portugal). *Studies in Church Law* [Bangalore, India]. 2:323-370, 2006
8. Jacques, R., The rights and Obligations of the Faithful: Some historical Considerations. *Forum, A Review of Canon Law and Jurisprudence* [Valetta, Malta]. 17:77-97, 2006

9. Jacques, R., Aparicio López, T., Huynh Rafael da Madre de Deus (1571-1606), nhà truyền giáo dòng Augustinô ở Quảng Nam vào khoảng năm 1595-1605 [Frey Rafael da Madre de Deus (1571-1606): An Augustinian Missionary in Quảng Nam ca. 1595-1605]. *Định hướng*. 45:21-38, 2005; 46:154-159, 2006
10. Jacques, R., Christianisme et droits démocratiques: est-ce compatible? *Mission – Journal of Mission Studies*. 12:63-80, 2005
11. Jacques, R., Les droits et devoirs des fidèles: Aperçus historiques. *Studia canonica*. 38:439-460, 2004
12. Antoine, R.M. [= Jacques, R.], Mission au Viêt-nam: Un projet international des Oblats de Marie Immaculée, *Mission – Journal of Mission Studies*. 11:367-377, 2004
13. Jacques, R., Gặp gỡ người Việt qua lịch sử và giữa lòng cuộc sống [Meeting the Vietnamese through history and in real life]. *Định Hướng*. 40:153-159, 2004
14. Jacques, R., Paroles d'André. Bienheureux André de Phú Yên: Extraits du procès diocésain (Macao, 1644-1645). *Định Hướng*. 39:125-141, 2004
15. Jacques, R., Chronique judiciaire: Droit de la défense à présenter de nouvelles preuves en appel. *Studia Canonica*. 37:163-174, 2003
16. Jacques, R., Chronique judiciaire: Note sur le bon usage du chef de dol dans les causes en nullité de mariage. *Studia Canonica*. 37:175-184, 2003
17. Jacques, R., Về tác phẩm "Các nhà tiên phong người Portugal và ngôn ngữ học Việt Nam" [= About the book "Portuguese Pioneers of Vietnamese Linguistics"]. *Định Hướng*. 34:148-160, 2003
18. Jacques, R., La notion canonique de 'jeunes églises' (can. 786) et les 'moyens suffisants' pour l'exercice du ministère épiscopal. *Studia Canonica*. 36:319-342, 2002
19. Barnouin, M., Jacques, R., Quand l'Évangile débarque chez Confucius: Le dossier Alexandre de Rhodes. *Mission – Journal of Mission Studies*. 9:187-211, 2002
20. Jacques, R., Một tài liệu ngôn ngữ học đối chiếu Nhật–Hoa–Việt biên soạn tại Áo Môn (Macao) năm 1632 [A document of compared linguistics, Japanese–Chinese–Vietnamese, written in Macao in 1632]. *Định Hướng*. 33:4-26, 2002.
21. Jacques, R., Liên quan đến các cuốn tự điển và giáo lý của Alexandre de Rhodes [= About the Dictionary and Catechism of Alexandre de Rhodes]. *Định Hướng*. 32:33-39, 2002.
22. Jacques, R., Công cuộc truyền giáo tại Quảng Nam năm 1623 và vấn đề ngôn ngữ: Bức thư của Francisco de Pina [= The Mission in Quang Nam A.D. 1623 and the Issue of Language: A Letter of Francisco de

Pina]. *Nguyệt San Công Giáo và Dân Tộc* [Hồ Chí Minh-City]. 90:92-105, 2002 (First published in Định Hướng. 29:20-51, 2001)
23. Jacques, R., Tên tiếng Việt của thầy giảng Anrê Phú Yên: Nghiên cứu lịch sử và ngôn ngữ học [= The Vietnamese Name of Andrew Phú Yên: Research in History and Linguistics]. *Nguyệt San Công Giáo và Dân Tộc*. 88:88-106, 2002
24. Jacques, R., Le dossier des rites chinois doit-il être rouvert? *Mission – Journal of Mission Studies*. 8:87-112, 165-186, 2001
25. Jacques, R., Les non-chrétiens, sujets de devoirs et de droits. *Studia Canonica*. 35:463-484, 2001
26. Jacques, R., Droit canonique et cultures asiatiques: Quelques débats actuels vus à travers les périodiques. *Année Canonique*. 43:173-220, 2001
27. Jacques, R., La religion catholique et son activité d'évangélisation dans les sociétés confucéennes et post-confucéennes d'Asie orientale. Questions d'hier et controverses d'aujourd'hui. *Transversalités – Revue de l'Institut catholique de Paris*. 79:11-31, 2001
28. Jacques, R., Lê Hữu Mục, "Sở bị Phalansa ăn cướp thơ": Một bài thơ của Philiphê Bỉnh ["Elegy on an Attack by French Pirates": A Poem by P. Bỉnh]. *Định Hướng*. 26:79-84, 2001
29. Dương Hữu Nhân (= Jacques, R.), Suy nghĩ về việc tuyên dương cuộc tử đạo của thầy Anrê Phú Yên [Reflections on the exemplarity of the martyrdom of Catechist Andre Phu Yen]. *Bản tin Hiệp thông Công giáo Việt Nam* (An official publication of the Bishops' Conference of Vietnam in electronic format). 6, 2000
30. Jacques, R., Thầy giảng Anrê và tước hiệu Tử đạo tiến khởi Việt Nam [= Catechist Andre and the Title of 'Proto-Martyr of Vietnam']. *Định Hướng*. 23:13-23, 2000
31. Jacques, R., Công cuộc truyền giáo tại Quảng Nam năm 1623 và vấn đề ngôn ngữ: Bức thư của Francisco de Pina [= The Mission in Quang Nam A.D. 1623 and the Issue of Language: A Letter of Francisco de Pina]. *Định Hướng*. 29:20-51, 2001; **Nguyệt san Công giáo và dân tộc* [Hồ Chí Minh-City]. (2002) 90:92-105.
32. Jacques, R., Suy nghĩ về việc tuyên dương cuộc tử đạo của thầy Anrê Phú Yên [Reflections on the exemplarity of the martyrdom of Catechist Andre Phu Yen]. **Bản tin Hiệp thông Công giáo Việt Nam, An official publication of the Bishops' Conference of Vietnam*. 6, 2000 (under the pen-name Dương Hữu Nhân).
33. Jacques, R., Bồ đào nha và công trình sáng chế chữ quốc ngữ: Phải chăng cần viết lại lịch sử? *Định hướng*. 17:18-62, 1998. First published as: Le Portugal et la romanisation de la langue vietnamienne: Faut-il

réécrire l'histoire? *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer*. 85:21-54, 1998.

34. Jacques, R., L'Église du Viêt-nam est-elle française? – Ai đã thành lập Giáo hội Việt Nam? *Định Hướng*. 14:120-124, 1997.
35. Jacques, R., Nguồn gốc và ý nghĩa tên gọi 花郎 'Hoa lang' và 花郎道 'Hoa lang đạo' [= Origin and meaning of the names 'Hoa lang' and 'Hoa lang đạo' (given to Christians, Catholicism)]. *Định Hướng*. 14:125-134, 1997.
36. Jacques, R., Việc học tiếng Việt đối với những người vốn nói các ngôn ngữ Âu châu [= Native Speakers of European Languages Learning Vietnamese]. *Ngôn ngữ & Đời sống / Language and Life, Magazine of the Linguistics Society of Vietnam*. 12:4-5, 1996.
37. Jacques, R., Tìm dấu chân người xưa [= Looking for Traces of Men of the Past]. *Văn Nghệ, An Official Publication of the Society of Vietnamese Writers*. 1905:8, 1996.
38. Jacques, R., Để hiểu nguồn gốc chữ quốc ngữ: một bức thư chưa được công bố của Francisco de Pina [= To understand the origins of Quốc Ngữ: an unpublished letter of Francisco de Pina]. *Ngôn Ngữ / Language [Hà Nội]*. 3:46-57, 1996.
39. Jacques, R., Phát hiện 'Sách học Quốc ngữ' bản viết tay thế kỷ XVII chưa hề được công bố [= Découverte d'un 'Manuel de langue et d'écriture vietnamiennes', manuscrit inédit du XVIIe siècle]. *Ngôn ngữ / Language*. 2:18-28, 1995.
40. Jacques, R., Aux origines du quốc ngữ: quelques observations sur les circonstances historiques et l'environnement scientifique des premiers écrits sur la phonétique vietnamienne. *Tâp san Khoa học / Annals of Hochiminh City University, Section A: Social Sciences*. 3:93-109, 1995.
41. Jacques, R., Posséder en pauvreté: le droit de propriété d'une congrégation. *Praxis juridique et religion*. 3:205-216, 1986.
42. Jacques, R., La compétence propre des laïcs (et religieux) à l'égard des réalités temporelles. *Praxis juridique et religion*. 2:192-201, 1985.
43. Jacques, R., Les travailleurs migrants dans l'Église catholique: entre assimilation et autonomie. *Praxis juridique et religion*. 2:132-148, 1985.
44. Jacques, R., Autorité, obéissance, amour: quelques réflexions situées. *Praxis juridique et religion*. 1:166-176, 1984.

Forthcoming

45. Jacques, R., Rapports diplomatiques actuels entre le Viêt-nam et le Saint-Siège (accepted for publication by *Année canonique*)

Papers in Refereed Conference Proceedings

1. Jacques, R., Jesuit Pioneers in 17th Century Vietnam and Educational Interaction. Macau Ricci Institute (ed.), *Education for New Times: Revisiting Pedagogical Models in the Jesuit Tradition*, International Symposium (Nov. 2009, Macao, China). Macau, Instituto Ricci de Macau / Macau Ricci Institute, 2014, pp. 109-125.
2. Jacques, R., "De 1623 à 1955: Options linguistiques des missionnaires au Viêt-nam et affirmation de l'identité nationale", in Hugues Didier and Madalena Larcher (ed.), *Pédagogies missionnaires, Traduire, Transmettre, Transculturer*, Joint Symposium of the Centre de Recherche et d'Échanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme (CREDIC) and the Centro de História do Além-Mar, Universidade Nova of Lisbon (Lisbon, 2011). Paris: Karthala, 2012, pp. 41-45.
3. Jacques, R., "Expériences francophones de la laïcité au Canada et au Viêt-nam", in Michel Guillou and Trang Phan (ed.), *Les Entretiens de la francophonie 2009-2010. Neuvièmes Entretiens "Crises, facteurs de crises et francophonie" , Yaoundé, 25 et 26 septembre 2009* […]. Lyon: IFRAMOND / Presses de l'Université Jean Moulin Lyon 3, 2011, 15 pp.
4. Jacques, R., "Jeunes Églises d'Asie entre la Mission et les idéologies nationales", in C. Marin (ed.), *La Société des Missions Etrangères de Paris – 350 ans à la rencontre de l'Asie (1658-2008)* (Colloque: Institut Catholique de Paris, April 2008). Paris: Karthala, 2010, pp. 221-245.
5. Jacques, R., "Religious Archives as a Primary Source for Historical Linguistics. – Văn thư tôn giáo lưu trữ: một nguồn căn bản cho ngữ học lịch sử." *The Third International Conference on Vietnamese Studies* (International symposium, 4-7 Dec. 2008, Hanoi). Published as a CD by the Hanoi National University, 2009, 8 pp.

Major Invited Contributions and/or Technical Reports

1. Public Prosecution Service of Canada, Toronto: "What Is a Religion?" An Expert Opinion in the Matter of Her Majesty The Queen v. Shahrooz Kharaghani, Peter Styrsky, and Others, July 2009, 21 pp.
2. (Ed.) Cause de canonisation des Martyrs du Laos. *Les écrits des Serviteurs de Dieu* (2nd ed.), vol. I, *Missions Étrangères de Paris*, Nantes, 2008, 459 pp.
3. (Ed.) Cause de canonisation des Martyrs du Laos. *Les écrits des Serviteurs de Dieu* (2nd ed.), vol. II, *Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, Nantes, 2008, 412 pp.

4. (Ed.) Cause de canonisation des Martyrs du Laos. *Documents remis à la Commission historique, vol. I, Documents généraux et Serviteurs de Dieu laotiens*, Nantes, 2008, 505 pp.
5. (Ed.) Cause de canonisation des Martyrs du Laos. *Documents remis à la Commission historique, vol. II, Documents concernant les Missions Étrangères de Paris*, Nantes, 2008, 349 pp.
6. (Ed.) Cause de canonisation des Martyrs du Laos. *Documents remis à la Commission historique, vol. II, Documents concernant les Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, Nantes, 2008, 404 pp.
7. (Ed.) Cause de canonisation des Martyrs du Laos. *Écrits des Serviteurs de Dieu et documents remis à la Commission historique. Suppléments I – II – III - IV*, Nantes, 2009, 427 pp.
8. Court of Queen's Bench of Manitoba, Judicial Centre of Winnipeg [CI-02-01-27795]. In the matter of an application by Les Oblats de Marie Immaculée du Manitoba, pursuant to the Companies' Creditors Arrangement Act R.S.C. 1985. C. c-36, as amended. Sworn Affidavit as expert in Canon Law (2003, 8 p.).
9. Missionary Oblates of Mary Immaculate, Pre-Capitular Commission (1996-1998, Rome). Drafting of *Instrumentum laboris* (1997, 32 p., collaboration with Buti Joseph Tlhagale and Louis Jolicoeur).
10. Missionary Oblates of Mary Immaculate, Pre-Capitular Commission (1996-1998, Rome). *Synthesis of Reports* from Regions, Provinces, Delegations and Missions (1998, 2 vol., collaboration with Louis Jolicœur).

Other Papers Published

1. L'Instruction romaine « C'est ta face, Seigneur, que je cherche… ». *Bulletin CRC*, 5/3:6-7, Fall 2008.
2. Roman Instruction "Your Face, o Lord, I seek…". *CRC Bulletin*, 5/3:6-7, Fall 2008.
3. R.J. Dương Hữu Nhân (= Roland Jacques), "才 – 命: Anh chỉ thiếu có một điều" [Talent vs. Destiny: You still lack one thing], in Sinh Viên Dòng Hiến Sĩ Đức Mẹ Vô Nhiễm (ed.), Hành trình mới [A New Journey], Ho Chi Minh-City, OMI, 2015, pp. 5-9.

Other Papers Read

1. Institut Catholique de Paris, Consortium international Droit canonique et Culture (Paris, March 2012). Paper read on "Rapports diplomatiques actuels entre le Viêt-nam et le Saint-Siège."

2. Diocèse d'Alsace, Commission pour le dialogue avec les religions orientales: Symposium on *Des Chrétiens rencontrent le Bouddhisme* (Strasbourg, March 2012). Paper read on "Bouddha, Jésus et les Ancêtres. Réflexion sur la religion populaire en Extrême-Orient."
3. AIDOP, Programme de recherche et de formation : *Les transactions conflictuelles des religions*. Violence et religions (Paris, March 2011). Paper read on: "Entre linguistique et politique, l'harmonie cosmique, une constante du monde sinisé."
4. Institut Catholique de Paris, Journée d'Étude: Autour du Concile de Shanghai de 1924 (Paris, Nov. 2010). Paper read on: "Pensée chinoise, pensée chrétienne. Conditions d'une réception mutuelle."
5. International Symposium in Commemoration of the Fourth Centenary of the Death of Matteo Ricci, S.J.: *Education for New Times: Revisiting Pedagogical Models in the Jesuit Tradition* (Macau, China, Nov. 2009). Paper read on "Jesuit Pioneers in 17th Century Vietnam and Educational Interaction."
6. "Aidop Transversale, Paris (2009): "Violence, ritualité, langue, ordre du monde dans les civilisations d'Asie orientale (Chine, Viêt-nam)."
7. International Symposium on *Cristianismo e Império: Conceitos e Historiografia* (Tomar, Portugal, July 2008). Paper read on "Le padroado portugais d'Orient sous le règne de D. Manuel Ier (1495-1521)."
8. Institut Catholique de Paris, Consortium international Droit canonique et Culture (Paris, May 2008). Paper read on "Relations entre l'Église catholique romaine et des États en Asie: Laos et Viêt-nam."
9. Saint Paul University; Ottawa (2005): Colloque "Democratic Cultures: Challenges to Religious Fundamentalisms." Paper read on: "Christianisme et droits démocratiques: est-ce compatible?"
10. History of the World Christian Movement Advisory Board (Port Dickson, Malaysia, 2004): Asian consultation and workshop on the study and teaching of Christianity as a worldwide historical movement. Paper presented on: "The Portuguese and 'Christian Beginnings' in Africa and Asia."
11. Inalco–Langues'O, Paris, Filière communication interculturelle, Orientation interculturelle dans les pratiques professionnelles (2003). Paper presented on: "Le dialogue Orient-Occident entre inculturation et interculturation: le cas des 'Jeunes Églises' en Asie confucéenne/postconfucéenne, ou l'eurocentrisme toujours en question."
12. Tawaw – Ministry to Separated and Divorced Catholics, Ottawa (2003). Paper read on: "Marriage Annulments."
13. The National Centre for Social Sciences and Humanities of Vietnam, Hanoi (2002). Paper presented (in Vietnamese) on: "European and Vietnamese Pioneers of the National Language."

14. Informal Northern Thai Group (Chiangmai, Thailand, 2002). Paper read on: "Why do the Vietnamese write the way they do? A highly charged political issue."
15. Thammasat University, Bangkok, Department of Southeast Asian Studies (2002). Paper read on: "The Portuguese and Vietnamese linguistics."
16. Université Paris XI, Faculté Jean-Monnet, Programme européen Gratianus 'États, Religions, Libertés: Droit et histoire en Europe'. Paper to be read (October 2012) on: "Notions de croyance, de culte, de religion et d'Église en droit vietnamien. Conséquences pour les relations État-Église."
17. École des Hautes Études en Sciences Sociales / École Pratique des Hautes Études / École Française d'Extrême-Orient (Paris), Joint Seminar 'L'empire portugais, entre l'Amérique, l'Afrique et l'Asie: Perspectives coloniales et post-coloniales (XV-XXIe siècles)' (November 2014). Paper read on: "Le dictionnaire de Pierre Pigneaux (1772): un point charnière dans l'approche de la langue vietnamienne."

SIGNATURE:

DATE: February 14, 2015

Studia canonica 49 | 2015, pp. 29-58
doi: 10.2143/STC.49.1.3082838

LES PROPOSITIONS FINALES DU SYNODE DES ÉVÊQUES SUR LA NOUVELLE ÉVANGÉLISATION : QUESTIONS CANONIQUES ET VOIES D'AVENIR

ANNE ASSELIN*

RÉSUMÉ — La nouvelle évangélisation est un sujet sur lequel beaucoup a été dit et écrit. Au moment de cette conférence, le Synode 2012 des évêques sur la nouvelle évangélisation avait encore à être traduit en une exhortation post-synodale, mais les propositions synodales finales avaient fourni des éléments pour y penser. Certains avaient exprimé leur déception à partir de leurs propositions et leur sentiment quant aux propositions qui devraient être à la hauteur des attentes de l'Église en donnant un « coup de pouce » dont l'Église a désespérément besoin. Cependant, ce qui est certain, c'est que le droit canonique n'a pas été mentionné dans le document. L'omission était-elle un oubli ou intentionnelle ? Les canonistes pourront-ils voir une invitation à découvrir comment le droit canonique peut être au service des efforts de la nouvelle évangélisation ? En tout égard, les propositions sont dignes de notre considération et c'est donc ce que propose l'article. Après un bref regard sur les raisons qui ont conduit au choix du thème du Synode et le travail préliminaire dans le processus synodal, l'A. se tourne vers les propositions finales du Synode, qui ont été réparties dans le document en quatre sections principales : (1) La nouvelle évangélisation (2) le ministère aujourd'hui, (3) les réponses pastorales et (4) les acteurs de la nouvelle évangélisation. Il y avait 58 propositions finales au total. A. sélectionne quelques-unes contenant des éléments à explorer par les canonistes comme une voie à suivre.

SUMMARY — New evangelization is a topic on which much has been said and much has been written. At the time of this conference, the 2012 Synod of Bishops on new evangelization had yet to be translated into a post-synodal exhortation, but the synodal final propositions had provided food for thought.

* Doyenne, Faculté de droit canonique, Université Saint Paul. Cet article est le texte traduit et révisé de la conférence donnée en anglais lors du congrès annuel de la Canon Law Society of Great Britain and Ireland, Galway, Écosse, le 14 mai 2013.

Some had expressed disappointment in the propositions and the feeling was that they might have fallen short of providing the Church with the "shot in the arm" that it so desperately needs. What is certain, however, is that there is no mention of canon law in the document. Was the omission an oversight or was it intentional? Could canonists see in this an invitation to discover how canon law can be of service to the efforts of new evangelization ? In any regard, the propositions are worthy of our consideration and so this is what the article proposes. After a brief look at the reasons that led to the choice of theme for the Synod and the preliminary work in the synodal process, A. turns to the final propositions of the Synod, which were divided in the document into four main sections: (1) New Evangelization, (2) Ministry Today, (3) Pastoral Responses, and (4) Agents of the New Evangelization.[1] There were 58 final propositions in total. A. selects a few which contain something that canonists could explore as a way forward.

Introduction

Il me faut admettre avoir un peu hésité avant d'arrêter le choix de ce sujet puisque la nouvelle évangélisation semble s'infiltrer à peu près dans toutes les conférences, tous les articles, les discours, les homélies et j'en passe. J'ai brièvement considéré le risque de provoquer des soupirs ou des lamentations de l'ordre de « pas encore ça ! »… Mais je n'ai pu y résister, surtout après avoir lu les propositions finales du Synode des évêques sur la nouvelle évangélisation et réalisé que le droit canonique semble briller par son absence. Les propositions 15 et 17 notent bien l'importance de protéger les droits de la personne, tel qu'il est présenté dans le droit naturel, mais il n'y a rien pour ce qui concerne le droit canonique. Faut-il y lire que les pères synodaux ne voient aucun rôle pour le droit canonique dans la nouvelle évangélisation ? J'ose espérer que ce n'est pas le cas. Si l'on préfère une interprétation plus positive, pourrions-nous voir dans cette absence une occasion, ou mieux encore, une invitation ? L'omission du droit canonique dans les propositions était-elle intentionnelle ? Ou était-ce parce que les voies pour la nouvelle évangélisation se retrouvent plutôt dans les « mouvements », la « famille chrétienne », les « évangélisateurs », la « conversion » et « les nouvelles réalités ecclésiales » — une terminologie qui ne se retrouve pas dans le Code de droit canonique ? Est-ce parce que l'Église-institution, avec sa structure ordonnée, serait jugée comme étant « opposée » ou « une entrave » à l'Église-communion du

[1] See XIII Synod of Bishops, Final Propositions, at http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/02_inglese/b33_02.html (= XIII Synod of Bishops, Final Propositions) (9 January 2013).

Deuxième Concile du Vatican, une Église plus axée sur la fraternité et moins sur son organisation interne ? On pourrait être tenté de le croire lorsque l'on voit que le mot « communion » se retrouve sept fois dans les propositions finales. Toutefois, je ne crois pas que ce soit le cas. Ne serait-ce pas plutôt pour inviter les canonistes à découvrir quel pourrait être l'apport du droit canonique aux efforts de nouvelle évangélisation, non comme un obstacle mais un service, voire même un facilitateur ?

Lors de sa conférence donnée à l'occasion du congrès annuel de la Société canadienne de droit canonique en 2011[2], monseigneur Paul-André Durocher, Archevêque de Gatineau, au Québec, lançait une invitation à réfléchir au modèle d'Église qui serait le mieux adapté pour entreprendre le projet de nouvelle évangélisation dans le contexte du monde actuel. Serait-ce l'Église-institution de saint Pierre sans laquelle la nouvelle évangélisation ne pourrait même pas se mettre en marche ? Pierre, le chef des Apôtres, à qui Jésus a confié le ministère d'unité, sur qui Jésus a fondé la structure qui serait essentielle à la nature et à la mission de l'Église. Nous nous souvenons tous des mouvements de protestation tels que Occupons Ottawa, Occupy Wall Street et d'autres, le mouvement Idle No More[3], mouvements qui ont tous surgi spontanément, qui ont pu attirer l'attention des médias pendant un temps mais qui sont maintenant presque disparus ou qui ont vu leurs activités considérablement réduites. Pourquoi ? Est-ce en raison de l'absence d'une solide forme organisationnelle, lacune qui rendrait difficile la création d'une solidarité essentielle au maintien d'un mouvement international ? Est-ce qu'une structure plus consistante et stable aurait assuré leur succès à long terme ?

Ou serait-ce le modèle de l'Église-association, l'Église de saint Jean, qui serait mieux adapté à la tâche ? Saint Jean qui prêchait l'amour et invitait chaque personne à former une communauté : « Demeurez en moi, comme moi en vous. De même que le sarment ne peut pas porter du fruit par lui-même s'il ne demeure pas sur la vigne, de même vous non plus, si vous ne demeurez pas en moi »[4]. Jean, la figure de l'Église-communion.

Ou serait-ce l'Église-mouvement de saint Paul ? Paul, voyageant, fondant des communautés, toujours en mouvement.

2 Voir P.-A. DUROCHER, « Libre réflexion sur le thème de la nouvelle évangélisation et de certaines considérations canoniques », dans *Actes du 46e Congrès annuel de la Société canadienne de droit canonique*, 24-27 octobre 2011, Cornwall, Ontario.

3 Mouvement de contestation des Premières Nations, des Métis et des Inuits du Canada qui a réagi à l'adoption de la Loi C-45 du Gouvernement Harper violant, selon eux, des traités ancestraux.

4 Jn 15, 4.

Personnellement, il me semble que ce sont tous trois. La nouvelle évangélisation peut et doit être une mission pour les associations, les mouvements, les petites communautés, les individus. Mais pour que les efforts d'évangélisation puissent se traduire en bienfaits durables, il faudra qu'ils reposent sur une structure solide, la structure de l'Église-institution. Voici où, nous, les canonistes, sommes appelés à mettre à défi notre imagination.

Depuis la démission de Benoît XVI, nous avons pu nous questionner sur l'avenir de l'exhortation post-synodale. Est-ce que François voudra continuer sur la même voie ? Il semble quand même peu probable qu'il décide de ne pas assurer le suivi du synode après tout le travail qui a déjà été accompli et tous les efforts qui ont été déployés pour la publication des documents synodaux. Le nouveau Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation, institué en septembre 2010, pourra certainement mettre à profit les réflexions et les conclusions synodales dans les mois et les années à venir. De plus, lors du Conclave, la Congrégation générale des cardinaux a cru le sujet suffisamment important pour y consacrer de nombreuses heures de discussion, non seulement sur la situation de l'Église mais aussi sur les besoins pressants pour la nouvelle évangélisation dans le monde.

Et on connaît la suite. Le pape François, dans tout ce qu'il fait, dans tout ce qu'il dit, dans tout ce qu'il est, ne cesse de rappeler le besoin de repenser la manière d'évangéliser, de revoir nos façons de vivre et de faire en tant que catholiques soucieux du bien d'autrui. Nous devrons attendre pour voir ce qu'il fera des conclusions du Synode, ces conclusions, il faut bien le dire, qui ont suscité des désappointements chez certains, réaction qui n'est peut-être pas sans fondement puisque le sujet était certainement l'occasion de donner le coup de fouet tant désiré pour une revitalisation de l'Église. De toute façon, les propositions valent la peine d'être considérées et c'est le but de cet article. Après un bref regard sur les raisons qui ont mené au choix du thème pour le Synode et le travail préliminaire dans le processus synodal, l'article se penche sur les propositions finales, lesquelles furent divisées dans le document en quatre sections : (1) la nouvelle évangélisation, (2) le ministère aujourd'hui, (3) les réponses pastorales et (4) les agents de la nouvelle évangélisation[5]. Il y a 58 propositions finales en tout. J'en ai choisi quelques-unes qui, selon moi, suscitent des idées intéressantes pour nous, canonistes.

[5] Voir XIIIe SYNODE DES ÉVÊQUES, Propositions finales, <http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria2012/02_inglese/b33_02.html> (= XIIIe SYNODE DES ÉVÊQUES, Propositions finales) (9 janvier 2013).
Les propositions finales n'ont pas été publiées en français ; la version non officielle en langue anglaise a été publiée dans les éditions plurilingue et anglaise du Bulletin synodal.
À moins d'avis contraire, les traductions de l'anglais au français dans cet article sont les nôtres.

1 — *Le Synode, son objet*

Pourquoi Benoît XVI a-t-il décidé de convoquer un synode sur la nouvelle évangélisation ? En réalité, sa décision fut précédée de deux évènements majeurs. Le premier, suivant la pratique habituelle, fut que le Secrétaire général du Synode des évêques demanda aux 13 synodes des Églises *sui iuris* de rite oriental, aux 113 conférences épiscopales, aux 25 dicastères de la Curie romaine et à l'Union des supérieurs généraux de suggérer trois thèmes pour une réflexion synodale. La majorité des répondants fixèrent leur choix sur la transmission de la foi qui présente un énorme défi à cause des bouleversements sociaux, culturels et religieux des dernières années. Le deuxième évènement fut précisément la décision du Saint-Père d'instituer le Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation[6]. Il semblait sage d'encadrer la préoccupation universelle concernant la transmission de la foi dans une réflexion sur la nouvelle évangélisation[7].

Cette préoccupation universelle n'est certainement pas fictive et les défis à relever ne sont pas uniques à l'Amérique du Nord. En décembre 2012, le bureau des statistiques nationales de la Grande-Bretagne — Office for National Statistics (ONS) — publiait les détails du recensement de 2011 pour l'Angleterre et le Pays de Galles. Les chiffres révélaient une baisse substantielle dans le nombre de personnes se déclarant chrétiennes. Selon l'ONS, le nombre de résidents s'étant enregistré comme étant de religion chrétienne en 2011 avait diminué de quatre millions depuis 2011. De plus, le nombre de ceux déclarant n'avoir « aucune religion » avait augmenté de six millions à 14,1 millions, presque le double de ce qu'il était en 2001. Par contre, le nombre de musulmans avait augmenté de 1,5 million à 2,7 millions[8].

Le rapport prouvait aussi que pour la première fois en Angleterre et aux Pays de Galles, une majorité de la population était non mariée en 2011 : « Le pourcentage des couples mariés a chuté de 51 % à 47 %. Les raisons citées pour la baisse vont du fait que les femmes vivent plus longtemps que

[6] Voir Benoît XVI, lettre apostolique sous forme de motu proprio *Ubicumque et semper*, 21 septembre 2010, dans *AAS*, 102 (2010), pp. 788-792, traduction française dans *La Documentation catholique*, 107 (2010), pp. 978-980.

[7] Voir XIIIe Synode des Évêques, conférence de presse de N. Eterović, Secrétaire général du Synode des Évêques, lors de la présentation des *Lineamenta*, 4 mars 2011, <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_fr.html> (9 janvier 2013).

[8] Voir J. Flynn, « Christianity Declines in England : Adapt or Evangelize ? », 12 décembre 2012, <http://www.zenit.org/en/articles/christianity-declines-in-england-adapt-or-evangelize> (9 janvier 2013) (=Flynn, « Christianity Declines).

les hommes, donc un plus grand nombre de veuves, et au fait qu'il y a plus de jeunes couples qui décident de simplement cohabiter »[9].

En 2011, un recensement national en Australie démontrait que la plupart des Australiens perçoivent la chrétienté comme une croyance, mais, ici aussi, la pratique religieuse accuse une baisse constante alors que le nombre d'adhérents aux religions orientales comme le bouddhisme et l'hindouisme est à la hausse[10].

Au Canada, seulement 21 % des Canadiens assistent régulièrement aux services religieux et un sur trois âgés de 15 et plus ne vont jamais à l'église[11]. L'Église catholique romaine continue d'être prééminente avec 43 % de la population ; toutefois, seulement 27 % de ceux-ci fréquentent l'église régulièrement[12].

Ces prises de conscience ont provoqué diverses réactions. D'une part, un rapport publié sur le site web *Christian Today* citait un porte-parole pour l'Église catholique, qui, réagissant à la baisse dans le nombre de chrétiens, la qualifiait de « défi » tout en évoquant les paroles de Benoît XVI qui appelle pour des « témoins de la beauté de la sainteté ». D'autre part, l'édition du 23 décembre 2012 du journal *Times* de Londres référait à ces mêmes défis d'une manière tout à fait différente : tout en reconnaissant que « la baisse dans l'affiliation chrétienne est un défi pour l'Église », le journal propose une solution tout autre, suggérant que l'Église « devrait répondre en embrassant la modernité […] et en s'adaptant aux sensibilités modernes ». Bien que cet article référait à la communion anglicane, il est clair que le quotidien conçoit les églises comme des agences de bien-être social et culturel plutôt qu'une source de vérité révélée[13].

Le 1er décembre 2012, le cardinal George Pell de Sydney rappelait les diverses périodes de réforme et de renouveau qu'a connues l'Église tout au long de son histoire. Le Deuxième Concile du Vatican fut évidemment un brillant exemple de renouveau et les années 60 furent un temps de grand optimisme. Malheureusement, dans les années qui suivirent, les changements

9 *Ibid.*, citant le journal *The Independent* dans son rapport sur le recensement.

10 Voir S. Zaimov, « Australia Sees Fall in Number of Christians », dans *Christian Today*, 22 juin 2012, <http://www.christiantoday.com/article/australia.sees.fall.in.number.of.christians/30121. htm> (9 janvier 2013).

11 Voir C. Lindsay, Gouvernement du Canada, Statistiques Canada, « Baisse de la participation aux services religieux », <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-630-x/2008001/article/10650-fra.htm> (1er mars 2013).

12 Voir J. Coggins, « The State of the Canadian Church, Part Two : Shifting Traditions », <http://canadianchristianity.com/nationalupdates/2007/071213state.html> (1er mars 2013).

13 Voir Flynn, « Christianity Declines ».

sociaux, les controverses à propos de la régulation des naissances et l'exode de prêtres et de religieux ont quelque peu réduit cet optimisme. Le cardinal Pell lance un appel à tous pour renverser cette baisse des années récentes, en mettant l'emphase sur la soif d'une croyance en Dieu et en plaçant le Christ au centre de la formation catéchétique et religieuse. La terrible honte des abus sexuels et d'autres scandales nous a tous terriblement blessés, mais le cardinal invite tous les fidèles à dépasser cette honte et embrasser la tâche de la nouvelle évangélisation[14].

Benoît XVI reprenait le thème de ce défi moderne lors de la session d'ouverture du Synode sur la nouvelle évangélisation, en observant que si nous nous laissons pénétrer par le message de Dieu, nous aurons ainsi l'occasion de confesser notre foi, alors même que nous sommes confrontés à des situations de persécution et de souffrance. Nous ne pouvons nous permettre d'être mitigés dans nos réactions[15]. Les changements rapides dans le monde ont désorienté la société : les jeunes et les moins jeunes, hommes et femmes, ont été entraînés à se méfier de tout ce qui leur a été légué sur le sens de la vie. La foi n'y fait pas exception : elle est devenue une question intime et individuelle ; on juge qu'il est possible d'avoir une relation avec Jésus Christ sans la religion organisée. Plusieurs chrétiens n'ont pas été suffisamment ou adéquatement formés pour préserver leur foi qui, malheureusement, est souvent chancelante. Ils croient savoir ce qu'est la chrétienté et ils la rejettent. Alors que, par le passé, la foi contribuait à bâtir et à développer la culture et la société, elle n'est maintenant, trop souvent, d'aucune importance.

Ce n'est pas l'Évangile qui a changé ; c'est le monde. Il est généralement reconnu que les Amériques et l'Europe ont un grand besoin d'être nouvellement évangélisés, mais le phénomène est le même au Nord et au Sud du monde, en Occident et en Orient, que ce soit dans les pays où l'expérience chrétienne a des racines millénaires ou dans les pays évangélisés depuis quelques centaines d'années seulement.

La nouvelle évangélisation exige un travail intense qui ne peut être réduit à une simple mise à jour de certaines pratiques pastorales. Bien plus, elle demande un examen rigoureux et une bonne compréhension des causes profondes de la situation. Voilà en quoi se situe le grave défi pour l'Église et,

[14] Voir G. PELL, « Vatican II to the New Evangelization », 12 décembre 2012, <http://www.zenit.org/en/articles/ vatican-ii-to-the-new-evangelization> (9 janvier 2013).

[15] Voir BENOÎT XVI, méditation au cours de la première Congrégation générale du XIIIe Synode des évêques, 8 octobre 2012, <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20121008_meditazione-sinodo_fr.html> (9 janvier 2013).

en conséquence, le choix du thème synodal. C'est toute l'Église qui doit répondre à l'appel et faire preuve de créativité, de fraîcheur, d'ouverture aux nouveautés et aux innovations, une action qui ne soit pas en rupture avec le passé mais en continuité avec les enseignements du Deuxième Concile du Vatican, ceux de Paul VI, de Jean-Paul II et de Benoît XVI[16]. Tel que le cardinal Raymond Burke le remarquait dans sa conférence Archbishop Gerety de 2011 au Séminaire Immaculate Conception de l'Archidiocèse de Newark, nous ne devons pas ignorer la nature organique de la vie dans l'Église et tomber dans le piège de « l'herméneutique de la discontinuité et de la rupture », croyant que tout ce qui « s'est passé dans l'Église depuis le temps des premiers disciples fut une trahison et que l'Église doit être créée *ex novo* […] oubliant les sérieuses luttes internes qu'elle a connues depuis le début […] »[17].

Depuis les dix dernières années, en réponse au besoin urgent de transmettre la foi, les églises particulières ont entrepris des projets pastoraux et ont mis sur pied des centres de formation. Certaines tentatives ont été positives, d'autres moins. Puisque le Synode devait servir à comparer les résultats et partager ces expériences, en préparation pour l'assemblée synodale, le Secrétaire général du Synode, monseigneur Nikola Eterović, demanda aux églises particulières de relater leurs expériences de nouvelle évangélisation et de les partager avec l'Église universelle, de décrire leurs projets et leurs activités en pastorale, les obstacles et les tensions à surmonter[18]. Les réponses révélèrent que plusieurs ne s'attendaient pas à ce qu'on leur impose une façon de faire ; ils voulaient plutôt avoir l'occasion de partager leurs inquiétudes et les difficultés rencontrées dans ce qui avait été entrepris jusqu'à maintenant. Ces attentes expliquent peut-être le désappointement qui a été exprimé par certains lors de la publication des propositions finales.

16 Les *Lineamenta* soulignent le fait qu'il ne peut y avoir de discussion aujourd'hui sur l'évangélisation sans tenir compte des nombreux textes de Benoît XVI et sans se référer directement aux enseignements conciliaires, à l'exhortation apostolique de Paul VI *Evangelii nuntiandi*, à la lettre encyclique de Jean-Paul II *Redemptoris missio*, et sa lettre apostolique *Novo millennium ineunte*, à la lettre encyclique de Benoît XVI *Deus caritas est*, et ses exhortations *Sacramentum caritatis* et *Verbum Domini*.

17 Voir R. Burke, « The New Evangelization and Canon Law », conférence Archbishop Gerety, 30 mars 2011, à l'occasion du 150e anniversaire du Séminaire Immaculate Conception, Seton Hall University, South Orange, New Jersey, dans *The Jurist*, 72 (2012) (= Burke, « The New Evangelization and Canon Law »), p. 14.

18 Voir XIIIe Synode des évêques, *Lineamenta*, <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_en.html > (9 janvier 2013).

2 — *La nouvelle évangélisation*

2.1 — Sa définition

Si nous voulons définir la nouvelle évangélisation, il faut premièrement distinguer trois sortes d'activité missionnaire : (1) l'évangélisation en tant qu'action régulière de l'Église, dirigée aux catholiques pratiquants ; (2) la mission *ad gentes*, c'est-à-dire la première proclamation du Christ aux non-chrétiens ; et (3) la nouvelle évangélisation qui s'adresse principalement à ceux qui se sont éloignés de l'Église et aux personnes qui, bien que baptisées, ont été insuffisamment évangélisées. Elles croient connaître le Christ et sont convaincues qu'elles donnent une réponse éclairée lorsqu'elles décident ne plus observer leur pratique chrétienne[19]. C'est à cette dernière catégorie que la mission de nouvelle évangélisation s'adresse, une mission qui a peut-être été oubliée par le passé.

Dans notre pratique ecclésiale, les trois catégories coexistent souvent au sein d'un même territoire et c'est pourquoi les églises particulières doivent y répondre, spécialement au vu du phénomène de la globalisation et de la mobilité des personnes, ce nouvel environnement créé par l'émigration et l'immigration. Mais nous ne pouvons évangéliser les chrétiens de la même manière que nous le ferions pour les non-chrétiens. La nouvelle évangélisation n'est pas la ré-évangélisation. On ne peut se contenter de simplement épousseter nos vieilles méthodes. Dans nos sociétés sécularisées, les traditions et les institutions ont été érodées et la foi ne peut plus être maintenue par des liens sociaux et culturels comme par le passé. Loin de nous la paroisse d'antan, ce lieu de rassemblement pour tous, ce centre social et culturel où tous les résidents d'un quartier, d'un village ou d'une ville se rendent, lieu où l'on puise nos consignes de vie, non seulement religieuses mais sociales et politiques. On a tourné le dos à cette institution dominante et à ses valeurs. Le résultat est une perte tragique de respect pour le magistère, une approche individualiste de la religion et un désengagement chronique vis-à-vis la pratique religieuse. Certaines communautés (groupes religieux, mouvements ecclésiaux, institutions théologiques et culturelles) ont entrepris des activités prometteuses ; mais d'autres semblent encore ignorer le danger et l'urgence de la question ou refusent simplement de reconnaître son existence.

[19] Voir N. Eterović, Présentation des *Lineamenta*, IIIe partie, <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110304_lineamenta-xiii-assembly-conf_fr.html> (9 janvier 2013).

2.2 — La nouvelle évangélisation et l'inculturation

Que demande l'effort de la nouvelle évangélisation ? La proposition 5 des conclusions synodales mentionne que nous devons discerner « les signes du temps dans le monde » qui ont un impact sur notre ministère, « dans les diverses églises particulières et sur leurs propres territoires »[20]. Nous devons pouvoir transmettre l'Évangile tout en protégeant ce qui est admirable dans chaque culture mais la purifiant des éléments qui sont contraires à la foi. Ceci peut rappeler l'exhortation apostolique de Jean-Paul II, *Catechesi tradendae*, dans laquelle il souligne que la catéchèse de même que l'évangélisation en général doivent apporter « la force de l'Évangile au cœur de la culture et des cultures. Pour cela, la catéchèse cherchera à connaître ces cultures et leurs composantes essentielles ; elle en apprendra les expressions les plus significatives ; elle en respectera les valeurs et richesses propres »[21]. La proposition 5 n'apporte réellement rien de neuf en réponse aux défis causés par l'inculturation. Elle reprend, presque *verbatim*, ce que l'on retrouve dans le *Directoire général pour la catéchèse* de 1997 : « L'Église, à la lumière de l'Évangile, doit assumer toutes les valeurs positives de la culture et des cultures et rejeter les éléments qui empêchent les personnes et les peuples de développer leurs potentialités authentiques »[22].

En guise de réponse, quoique partielle, l'une des premières applications canoniques qui peut venir à l'esprit se retrouve dans nos propres pratiques de chancellerie et de tribunal. Est-ce que nos programmes de préparation au mariage permettent et incluent des éléments qui sont particuliers à une culture : l'apport parental dans le choix d'un époux ou d'une épouse, l'importance de la fertilité comme condition au mariage ? Nos tribunaux ont-ils suffisamment recours aux assesseurs dans le jugement des causes présentant des faits culturels avec lesquels nous ne sommes peut-être pas familiers ? Est-ce que nous jugeons les causes avec les yeux et la mentalité de notre milieu, avec notre culture ?

De plus, il y a la question de l'inculturation et de l'évangélisation dans nos liturgies. Sur ce point, je rappelle les propos de Paul VI dans *Evangelii nuntiandi*, où il admet que la question est certainement délicate. L'évangélisation perd beaucoup de sa force et de son efficacité si elle ne prend pas en

[20] Voir XIII[e] SYNODE DES ÉVÊQUES, Propositions finales, n[o] 5.

[21] JEAN-PAUL II, exhortation apostolique sur la catéchèse *Catechesi tradendae*, 16 octobre 1979, n[o] 53, dans *AAS*, 71 (1979), p. 1320, traduction française dans *La Documentation catholique*, 76 (1979), p. 914.

[22] CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*, n[o] 21, Paris, Téqui, 1997 (= *Directoire général pour la catéchèse*).

considération les personnes à qui elle s'adresse, si elle n'utilise pas leur langue, leurs signes et leurs symboles, si elle ne répond pas aux questions qu'ils posent et si elle n'a aucun impact sur leur vie concrète. Par contre, l'évangélisation risque de perdre sa force et même de disparaître complètement si l'on vide ou l'on altère son contenu sous le prétexte de le traduire ou d'y apporter des adaptations culturelles[23].

Les efforts d'inculturation dans nos missions d'évangélisation, dans nos célébrations liturgiques ou dans l'organisation de nos communautés ne devraient pas détruire l'unité de la foi, mettant en péril son essentielle universalité. Ici, aurait-il lieu d'examiner la pertinence d'ériger des paroisses personnelles ? Bien qu'elles procurent une communauté familière et réconfortante pour satisfaire aux besoins d'un groupe ethnique particulier, mènent-elles peut-être à une certaine ghettoïsation de ces mêmes personnes que nous tentons d'aider ? En voulant les accommoder, est-ce que nous les isolons du reste de la communauté catholique ? Tout en reconnaissant que le Code permet l'érection de paroisses personnelles, nous pourrions peut-être nous demander si, dans l'intérêt de l'unité et de la communion, les évêques ne devraient pas rechercher les possibilités d'un soutien diocésain adéquat et une formation pour les curés et le personnel paroissial qui leur permette d'accueillir convenablement plusieurs groupes culturels à l'intérieur d'une même paroisse territoriale.

2.3 — Être témoin dans un monde sécularisé

En janvier 2013, l'Assemblée des évêques catholiques du Québec publiait un document intitulé *Catholiques dans un Québec pluraliste* dans lequel ils reconnaissent qu'il y a maintenant « un catholicisme aux multiples accents », que même si 80 % des répondants se déclarent catholiques lors des recensements, il est clair que cette affirmation peut cacher plusieurs réalités différentes, plusieurs modes d'appartenance à l'Église.

> Des centaines de milliers de catholiques participent chaque semaine à la messe dans les églises du Québec. […] Toutefois ces pratiquants ne sont pas la majorité des catholiques du Québec. En effet, bien des Québécois et des Québécoises catholiques participent rarement aux célébrations dominicales dans les églises, mais ils restent attachés aux valeurs évangéliques et à leur identité catholique et se tournent vers l'Église au moment

[23] Voir Paul VI, exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, 8 décembre 1975, nº 63, dans *AAS*, 68 (1976), pp. 53-54, traduction française dans *La Documentation catholique*, 73 (1976), p. 14.

des grandes étapes de la vie : naissances, fêtes particulières, mariages, funérailles, etc.[24]

D'une part, les évêques admettent que même si plusieurs sont encore attachés d'une certaine manière à l'Église, à leur héritage catholique, ils ont quand même des convictions divergentes sur des questions telles que la famille, la sexualité ou les ministères dans l'Église : « Ils ont pris des distances, mais ils n'ont pas rompu les liens »[25]. D'autre part, ils observent que les sanctuaires, tels que Sainte-Anne-de-Beaupré, Notre-Dame-du-Cap et l'Oratoire Saint-Joseph, attirent toujours des millions de pèlerins, qu'il existe une fascination avec le religieux, les films religieux, une soif de toute chose spirituelle. En reconnaissant cette société pluraliste, les évêques invitent les catholiques à redécouvrir l'Église locale, la paroisse, un endroit où les couples et les familles pourront trouver un accompagnement et un soutien pour vivre leur vocation chrétienne. De plus en plus de catéchètes bénévoles aident les curés dans cette tâche en prenant en charge la formation chrétienne des enfants — un effort sans précédent dans l'histoire de l'Église au Québec. On peut espérer que ces catéchètes recevront la formation requise pour leur mission de nouvelle évangélisation auprès des adultes et qu'ils se verront accorder un mandat approprié et une reconnaissance publique de leur ministère par l'évêque diocésain.

Le canon 777 sur la responsabilité du curé d'assurer une catéchèse appropriée vise principalement les enfants, mais son cinquième paragraphe rappelle l'importance de fortifier la foi des jeunes et des adultes. Ici et là, des diocèses et des paroisses ont déployé des efforts pour étendre le rôle du catéchète : ils sont mis en service pour la préparation sacramentelle et l'initiation chrétienne, mais ils sont aussi chargés de la catéchèse pour le développement de la foi des adultes. Toutefois, au premier abord, il semble que dans plusieurs paroisses, la catéchèse soit limitée à la préparation aux sacrements d'initiation. Il y a certainement une marge de progression ici où l'on pourrait faire preuve de créativité. Le ministère pastoral auprès des jeunes, c'est l'avenir de l'Église. Là-dessus, nous pourrions peut-être apprendre certaines choses des Églises évangéliques[26].

24 Assemblée des évêques catholiques du Québec, *Catholiques dans un Québec pluraliste*, novembre 2012, Montréal, QC, AÉCQ (= AÉCQ, *Catholiques dans un Québec pluraliste*), p. 9.

25 *Ibid*.

26 Les églises évangéliques sont une branche du protestantisme et un des courants religieux les plus expansifs. Tout en reconnaissant, de toute évidence, l'inégalité dans la qualité et le mérite de ces églises, il faut remarquer qu'en France, par exemple, une église évangélique s'ouvre tous les dix jours. Selon Jean-Paul Willaime, professeur à l'École pratique des hautes études à Paris et spécialiste du protestantisme, ces églises connaissent un taux de

Publié en 1997, le *Directoire général de la catéchèse* invitait les conférences épiscopales à promouvoir plus effectivement la catéchèse en rédigeant des directoires nationaux adaptés aux cultures régionales[27]. Un excellent exemple se retrouve en Irlande. Lors de son intervention au Synode,

pratique largement supérieur aux autres religions. Elles sont marquées par « un zèle évangélisateur » et parviennent à « accrocher en s'adaptant à la modernité et aux difficultés du quotidien ».
« Les jeunes évangéliques sont d'ailleurs particulièrement pratiquants : 76 % d'entre eux sont des pratiquants réguliers, alors que ce n'est le cas que de 25 % des jeunes luthéro-réformés. Il faut noter que les protestants évangéliques représentent un bon tiers du monde protestant en France, mais une majorité des pratiquants réguliers. Sur cent protestants qui se rendent au culte au moins une fois par mois, on compte cinquante-cinq évangéliques. Ce sont donc des protestants pratiquants, engagés dans l'évangélisation. Et ce qui frappe beaucoup, c'est leur zèle évangélisateur ».
À quoi peut-on attribuer leur succès ?
« On peut dégager trois raisons. D'abord, ils ont bien compris qu'on devenait chrétien pas par héritage, mais par choix. La place donnée à l'individu est en totale adéquation avec notre société, où c'est le choix individuel qui est au centre.
Ensuite, ils utilisent tous les moyens modernes de communication : Internet, mais aussi la musique, la scénographie. Dans les églises évangéliques, il n'y a pas un orgue, mais une batterie. Ils sont "à la page". Les églises apparaissent comme des assemblées chaleureuses, réconfortantes.
Troisième point, il s'agit d'une expression religieuse qui part de l'expérience personnelle, au plus près de la réalité des gens. C'est à l'opposé d'une approche doctrinale, cérébrale. Et cela séduit en particulier les jeunes, mais aussi des gens perdus, à la recherche d'une identité. Cette Église offre une structuration, une cohérence et une espérance. Les évangéliques ont bien compris qu'en France, ils évoluent dans une société très séculaire où il n'est pas évident d'être religieux et ils parviennent à mettre le message religieux en relation avec des éléments concrets. En cela ils sont très modernes. Lors des prières, par exemple, ils évoquent la situation des fidèles — la maladie, le chômage, la souffrance sociale, les difficultés psychologiques. Ils accrochent sur les difficultés du quotidien ».
On n'ignore pas que les évangéliques ont des positions très marquées sur les grands sujets de l'actualité. Ils ne cachent pas leur rejet du mariage gay, de l'homoparentalité, de l'euthanasie ou de l'avortement. En dépit de ces positions qu'on pourrait qualifier de conservatrices et irrecevables chez les jeunes, comment réussissent-ils quand même à les attirer ?
Selon le professeur Willaime : « Ils sont en effet intransigeants sur un certain nombre d'évolutions sociales et cela contribue à leur succès. Leurs positions sur les enjeux de la société sont nettes et en cela ils rejoignent le magistère romain. Ils insistent aussi sur le modèle de la famille hétérosexuelle avec enfants. Quand ils se présentent, ils disent souvent "marié, avec quatre enfants". Ils valorisent l'engagement conjugal et la fécondité. Cette réassurance identitaire, l'importance des "valeurs traditionnelles", rencontrent les aspirations de la société française. Une aspiration qui se traduit aussi sur le plan politique. » (F. Genoux, entretien avec le professeur J.-P. Willaime, 3 février 2012, mis à jour le 7 mars 2012, pour *Le monde*, <http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/02/03/pour-les-evangeliques-l-idee-reste-qu-etre-croyant-cela-doit-se-voir_1637267_3224.html#> (10 juillet 2013).

27 *Directoire général pour la catéchèse*, n° 9.

monseigneur Kieran O'Reilly, Évêque de Killaloe, présentait le directoire national catéchétique de 2011, intitulé *Share the Good News*[28], qui sert de plan pour la catéchèse en Irlande, un outil pour mettre davantage la catéchèse à la disposition du peuple irlandais et pour aider les fidèles à transmettre le message évangélique avec plus de confiance. Le programme a un horizon de dix ans : les premières deux années sont consacrées à la connaissance et à la diffusion du directoire ; un calendrier de huit ans est ensuite prévu pour la mise en œuvre complète dans tous les diocèses de l'Irlande[29]. Pour leur part, les États-Unis et les Philippines ont publié un directoire catéchétique semblable, propre à leur région[30]. La Conférence des évêques de France a aussi rédigé un texte pour l'orientation de la catéchèse qui s'adresse « à tous ceux qui se sentent concernés par cette mission essentielle d'éducation de la foi à tous les âges »[31]. Il vise à répondre à la diversité des situations et des attentes dans les diocèses français, quel que soit l'étape de la vie des fidèles.

2.4 — Les enseignements du Deuxième Concile du Vatican

La proposition 12 reconnaît que l'enseignement conciliaire est un instrument essentiel pour la transmission de la foi[32]. La remarque peut sembler superflue, mais qu'en est-il du « dernier document conciliaire », le *Code de droit canonique* ? Le 25 janvier 2013, à l'occasion du 30e anniversaire de la promulgation du Code, le Conseil pontifical pour les textes législatifs organisait une journée d'étude sur la réforme du droit canonique, cet instrument extraordinaire d'évangélisation qui a prêté main forte aux réformes du Deuxième Concile du Vatican. Ce *corpus* peut avoir besoin de révisions, mais il est quand même une étonnante et remarquable œuvre qui doit être clairement présentée et expliquée aux croyants qui, malheureusement, la traitent

[28] Irish Bishops' National Conference, *National Directory for Catechesis, Share the Good News*, Maynooth, Co. Kildare, Ireland, Irish Bishops' National Conference, 2011.

[29] Voir K. O'Reilly, intervention au XIIIe Synode des évêques, 16 octobre 2012, <http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/xx_ plurilingue/b19_xx.html#_S._E._R._Mons._Kieran_OREILLY,_S.M.A.,_Vescovo_di_Killaloe_%28IRLANDA%29> (12 avril 2013).

[30] United States Conference of Catholic Bishops, *National Directory for Catechesis*, Washington, DC, USCCB, 2005 ; Catholic Bishops' Conference of the Philippines, *New National Catechetical Directory of the Philippines*, Manila, Philippines, 2007.

[31] Conférence des évêques de France, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et des propositions pour l'organisation de l'action catéchétique en France*, Paris, Bayard/Fleurus-Mame/Éditions du Cerf, 2006.

[32] Voir XIIIe Synode des évêques, Propositions finales, n° 12.

souvent avec dédain. Trente ans n'ont pas suffi pour que le Code puisse pénétrer le cœur des fidèles[33]. Pour ce faire, nous devons démontrer qu'il est un miroir du Concile, une aide extraordinaire pour la vie des chrétiens sans laquelle l'Église ne peut progresser et s'acquitter de sa fonction de salut dans le monde. Son importance est beaucoup trop sous-estimée par les fidèles — par les clercs autant que par les laïcs — parce qu'il n'est pas suffisamment évoqué et expliqué. Par peur de s'attirer la colère et les réactions fondées sur des préjugées, le droit canonique n'est rarement ou jamais inclus dans la catéchèse, dans les sessions de formation diocésaines et paroissiales, voire même dans la formation aux ministères.

Le cardinal Burke faisait allusion à cette situation déplorable dans sa conférence de 2011 mentionnée auparavant, en rappelant sa propre expérience négative. Lorsqu'il commençait ses études en droit canonique à Rome en 1980, « par obéissance à son évêque et non en raison d'un profond intérêt personnel dans la discipline », il s'est vite aperçu à quel point le droit canonique était traité avec dérision par les prêtres. Lorsqu'on lui demandait dans quel domaine il étudiait, sa réponse ne manquait jamais d'attirer les railleries : « Je croyais que l'Église s'était débarrassée de ça », ou « Quel gaspillage de ton temps ! »[34]. Comment pouvons-nous anticiper un revirement dans l'opinion publique du droit canonique si nous ne familiarisons jamais les fidèles avec son riche contenu, si nous ne travaillons pas activement à l'éducation du clergé, incluant les évêques, et des laïcs, en leur démontrant que le droit canonique n'est pas un obstacle à l'Esprit Saint ? Il faudra peut-être en même temps examiner notre propre méthode pour transmettre le savoir canonique et le mettre en pratique. Il ne pourra jamais être positivement reçu par les non-canonistes si nous sommes trop légalistes dans nos paroles et dans nos actions.

3 — *Le ministère de nos jours*

Après s'être intéressé à la nature de la nouvelle évangélisation, les propositions abordent ensuite le contexte actuel du ministère de l'Église. Nous vivons des temps difficiles, marqués par la globalisation et le sécularisme, par une indifférence généralisée face à toute autorité, par l'interférence et

[33] Voir les propos de J. Arrieta, lors de la conférence de presse du 22 janvier 2013 présentant la journée d'étude à l'occasion du 30e anniversaire de la promulgation du Code de droit canonique, <http://attualita.vatican.va/salastampa/bollettino/2013/01/22/news/30332.html#INTERVENTO%20DI%20S.E.%20MONS.%20JUAN%20IGNACIO%20ARRIETA> (25 février 2013).

[34] Voir Burke, « The New Evangelization and Canon Law », p. 20.

les restrictions des gouvernements, par le harcèlement et même, par moments, par les persécutions religieuses ou la christanophobie. Attentive à ces écueils, la proposition 13 prévient que la vision de la vie et du monde retrouvée dans l'Évangile « ne peut être imposée mais simplement proposée »[35]. Je trouve cette affirmation particulièrement inspirante. La solitude, le manque de sens de la vie qui semblent affliger tant de personnes de nos jours réclament des réponses. La religiosité populaire en guise de baume peut, par moments, consoler mais ce n'est pas suffisant. L'espoir, l'espoir chrétien requiert beaucoup plus pour rejoindre les catholiques qui se sont éloignés de l'Église ou les non-croyants, pour les éveiller à la splendeur du mystère du Christ. Cela demande plus que de simples mots, plus que des proclamations du sommet vers la base. Comme le pape François le répète si souvent, il nous faut des témoins et les propositions synodales abondent dans le même sens : « […] des témoins de l'amour gratuit de Dieu, des témoins de paix, du message de vérité et de beauté » révélé dans la vie et l'enseignement de Jésus[36]. L'humanité a besoin de voir comment la vie des chrétiens est radicalement changée par cet enseignement, la vie de *tous* les chrétiens. Ce n'est plus uniquement l'affaire du clergé, une question de laïcs passifs recevant ce témoignage « du haut vers le bas ». Il faut aussi un témoignage du « bas vers le haut et du bas vers l'extérieur ». Les évènements du passé, et plus dramatiquement, ceux des mois derniers, ont secoué l'Église, l'ont ébranlée dans ses assises, de la paroisse jusqu'au Vatican. Les dommages sont nombreux : on ne fait plus confiance à l'Église et son message risque de ne plus résonner. Les prônes ne servent à rien ; une vie chrétienne qui n'est pas en contradiction avec le message parle plus fort. C'est bien là un témoignage qui vient « proposer la vision de la vie et du monde retrouvée dans l'Évangile ».

3.1 — La théologie et les théologiens

Les pères synodaux ont demandé que « les théologiens développent une nouvelle apologétique de la pensée chrétienne, une théologie de crédibilité appropriée pour une nouvelle évangélisation […] et qu'ils acceptent et répondent aux défis intellectuels actuels »[37]. Il semble donc que les théologiens soient invités à s'ouvrir au monde contemporain, aux défis modernes et à faire preuve de courage pour développer une théologie pertinente susceptible de se traduire en une force de transformation sociale. Il faut développer

[35] Voir XIII[e] SYNODE DES ÉVÊQUES, Propositions finales, n[o] 13.
[36] Voir *ibid.*, n[os] 13-14.
[37] Voir *ibid.*, n[o] 17.

une intelligence théologique qui permette un renouveau missionnaire, mais encore faudra-t-il éviter que des dangers tels que le cléricalisme ne viennent asphyxier ces efforts, des abus de pouvoir qui aboutissent à la sclérose d'une nouvelle apologétique chrétienne.

3.2 — Les structures diocésaines et paroissiales

Un renouveau missionnaire exigera le renouveau des structures de l'Église. Il faudra, en outre, se dévêtir de cette fausse armure ecclésiastique qui, de manière illusoire et trompeuse, nous a protégés des redditions de compte à ces mêmes fidèles que nous sommes appelés à servir. En ceci, nos structures diocésaines et paroissiales doivent faire preuve de pratiques exemplaires, que ce soit dans nos conseils ou dans nos comités, dans l'administration de nos biens temporels, dans nos politiques et nos procédures de ressources humaines, ou dans l'application du droit pénal et du droit matrimonial.

3.3 — La réconciliation

Notre ministère, nous devons le réaliser, doit s'exercer dans un monde qui a connu sa part de guerres et de violence, d'individualisme qui oppose les uns aux autres. Les pères synodaux croient que notre ministère doit donc en être un de réconciliation, un ministère qui fait tomber les murs d'hostilité qui divisent les êtres humains entre eux[38]. Ici encore, il semble que si nous voulons encourager une réconciliation *ad extra*, elle devra commencer *ad intra*, dans l'Église même pour qu'elle puisse ensuite rayonner. L'emphase doit être sur la personne humaine, la dignité de tous et les droits de tous les êtres humains. L'Église a fait d'énormes progrès dans le traitement des victimes d'abus et des accusés, mais il reste encore du chemin à parcourir. Le rôle du promoteur de justice pourrait-il être promu ou même élargi ? Le canon 1430 exige son intervention dans les causes pénales et dans les causes contentieuses dans lesquelles le bien public peut être en jeu[39]. En plus de

[38] Voir *ibid.*, nº 14.

[39] Pour cet article, la traduction des canons du *Code de droit canonique* de 1983 est tirée du texte français préparé par la Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées. *Codex iuris canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1989, texte français *Code de droit canonique, texte officiel et traduction française*, préparé par la SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE DROIT CANONIQUE ET DE LÉGISLATIONS RELIGIEUSES COMPARÉES, Paris, Centurion/Ottawa, Tardy, Conférence des évêques catholiques du Canada, 1984.

ce rôle correctif, pourrait-on en concevoir un qui soit plus préventif en assurant que les structures, les politiques et les procédures protègent le bien public et la dignité des personnes ?

Une autre voie pour ce ministère de réconciliation fut tracée au Synode. Dans son intervention du 12 octobre 2012, monseigneur Brian Dunn, Évêque d'Antigonish, en Nouvelle-Écosse, réfléchissait sur l'évangélisation de personnes qui ont été profondément blessées par le clergé. Il a rappelé le ministère d'écoute de Jésus, un ministère « qui pourrait faire partie de chaque diocèse sous la forme d'un bureau de médiation où les gens pourraient apporter leurs blessures et trouver une réconciliation appropriée »[40].

En tant que missionnaires, nous n'avons pas le choix. Le cardinal Cleemis, Archevêque majeur de l'Église catholique syro-malankare, souligne que notre travail « consiste beaucoup plus à restaurer la dignité des êtres humains basée sur l'amour de Jésus que de supplanter la foi par la force »[41].

3.4 — La liberté religieuse

La liberté de religion et la liberté de conscience ont été réaffirmées par les pères synodaux par une suggestion au Saint-Père d'établir une commission représentant les diverses parties du monde pour aborder les atteintes à la liberté religieuse (ou de confier cette tâche au Conseil pontifical pour la justice et la paix) : atteintes à notre droit fondamental de vivre l'Évangile au quotidien, dans nos paroles et dans nos actions, en public et en privé. Ceci n'est pas un privilège, une concession qui peut ou ne pas être accordée par l'État ; il s'agit d'un droit, garanti par l'article 18 de la Charte universelle des droits de la personne et par le Code de droit canonique[42]. La Déclaration de liberté religieuse du Deuxième Concile du Vatican, *Dignitatis humanæ*, aurait besoin d'être dépoussiérée et diffusée de nouveau à grande échelle, en la proposant comme un engagement renouvelé.

Les écoles et les universités catholiques sont, il me semble bien, une voie privilégiée pour communiquer ce « respect de l'ordre moral » et « l'obéissance aux autorités légales », en préparant les étudiants à avoir « à cœur la

[40] Voir B. Dunn, intervention au XIIIe Synode des évêques, 12 octobre 2012, <http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/xx_plurilingue/b12_xx.html#_S._E._R._Mons._Brian_Joseph_DUNN,_Vescovo_di_Antigonish_%28CANADA%29> (12 avril 2013) (= Dunn, intervention).

[41] Voir B. Cleemis, entrevue avec W. Redzioch, « India and the New Evangelization », Rome, 18 décembre 2012, <http://www.zenit.org/en/articles/india-and-the-new-evangelization> (16 janvier 2013).

[42] Voir c. 748 ; voir aussi cc. 219, 630, 768, 793, 1375.

liberté authentique, des hommes qui, à la lumière de la vérité, portent sur les choses un jugement personnel, agissent avec le sens de leur responsabilité, et aspirent à tout ce qui est vrai et juste [...] dans l'accomplissement de leurs devoirs au cœur de la vie sociale »[43]. Ces lieux de formation par excellence ne doivent pas seulement transmettre une connaissance systématique de la religion catholique aux étudiants, c'est-à-dire l'éducation religieuse ; ils doivent leur inculquer une échelle de valeurs et des moeurs de comportement et d'agir fondés sur la dignité de la personne. Il est de notre devoir de maintenir un niveau de qualité des plus élevé dans nos institutions éducatives pour former des leaders de la société capables de maintenir l'enseignement catholique. Il est de notre droit de transmettre cet enseignement, un droit que nous devons constamment et jalousement protéger.

Un exemple de cette lutte incessante se trouve dans une cause légale récente impliquant l'Archidiocèse de New York dans son procès contestant le mandat des services de santé américains, Health and Human Services (HHS). En mai 2012, l'Archidiocèse, ainsi que plusieurs autres archidiocèses, diocèses et institutions catholiques, intentaient un procès contre le Département de la santé et des services humains des États-Unis, le Département du travail et le Département des finances. Ils souhaitaient bloquer le mandat du HHS qui tente de définir la nature du ministère religieux de l'Église et qui enjoindrait les employeurs dans les organismes ou les institutions religieuses d'aller à l'encontre de leur conscience ou de risquer une amende s'ils n'assurent pas une couverture médicale pour leurs employés pour des services qui soient en opposition à la doctrine catholique[44]. Le gouvernement américain avait tenté de faire rejeter le procès, réclamant que le mandat proposé n'était que de nature coercitive et qu'il n'était pas encore déterminé si l'obligation d'un régime d'assurance nuirait aux diocèses ou non. L'Archidiocèse soutint que même si leurs obligations légales n'étaient pas encore définies, il prévoyait quand même encourir près de 200 millions de dollars annuellement en amendes s'il était contraint de se conformer à la condition du régime de couverture médicale. Mais, en décembre 2012,

[43] DEUXIÈME CONCILE DU VATICAN, Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*, 7 décembre 1965, nº 8, dans *AAS*, 58 (1966), p. 935, traduction française dans *Concile œcuménique Vatican II : constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Centurion, 1967, p. 681.

[44] Voir Roman Catholic Archdiocese of New York, Catholic Health Care System, Roman Catholic Diocese of Rockville Centre, Catholic Charities of the Diocese of Rockville Centre, et Catholic Services of Long Island VS the US Department of Health and Human Services, the US Department of Labour, the US Department of Treasury, 21 mai 2012, <http://www.archny.org/ media/links/FreedomofReligion_Lawsuit2012.pdf> (16 janvier 2013).

un juge refusait la motion et permettait que le procès soit entendu en cour. Selon lui,

> ignorer le train qui se dirige vers les demandeurs dans l'espoir qu'il s'arrêtera peut bien être incompatible avec les obligations fiduciaires que les directeurs ou les officiers des demandeurs ont envers leurs membres. […] Les réalités pratiques d'administrer un régime de couverture médicale pour un grand nombre d'employés […] exigent que les demandeurs contractent des frais à l'avance de l'entrée en vigueur du Mandat de couverture. C'est une réalité du monde des affaires que tout conseil d'administration devrait comprendre[45].

Il y a encore du chemin à faire pour l'Archidiocèse, mais c'est une victoire partielle pour l'Église comme cela est une pour la liberté religieuse. Cela prouve également que l'Église doit continuellement chercher à protéger et à soutenir les institutions catholiques d'études supérieures ayant la responsabilité de munir la société de solides leaders catholiques qui ne compromettront pas les principes de la doctrine catholique.

3.5 — Les moyens de communication sociale

La proposition 18 reconnaît le rôle important des moyens de communication sociale dans la transmission du message de salut, spécialement le monde des communications électroniques qui requiert une formation et une préparation particulières pour ceux qui ont à diffuser le contenu de la foi et des mœurs chrétiens[46].

En avril 2012, dans son discours à l'occasion d'un séminaire pour les médias tenu à Rome, le cardinal Burke soulignait l'importance du droit canonique dans la communication et les manifestations efficaces de la vitalité de la foi catholique[47]. Il rappelait le canon 822 sur les moyens de communication sociale, qui demande que (1) les pasteurs soient assidus dans l'usage des médias ; (2) qu'ils instruisent les fidèles de leur devoir envers les médias ; (3) que les fidèles soutiennent les pasteurs dans leur charge pastorale. Le canon 823 insiste sur le rôle qu'ont les pasteurs de protéger contre les dangers possibles des médias de masse pour les fidèles. Ici, on serait en droit de se demander si tous les moyens de communication sont

45 Voir K.J. Lopez, « New York Judge Slaps Down Obama Justice Department », 5 décembre 2012, dans *National Review Online*, <http://www.nationalreview.com/corner/334944/new-york-judge-slaps-down-obama-justice-department-kathryn-jean-lopez> (17 janvier 2013).

46 Voir XIIIe Synode des évêques, Propositions finales, n° 18.

47 Voir R. Burke, « Communications and Justice », dans *Origins*, 42/1 (10 mai 2012), pp. 1-9 (= Burke, « Communications and Justice »).

appropriés pour la mission d'évangélisation. Nous n'avons qu'à penser à Facebook, Twitter, Flickr, les baladodiffusions (podcasts), etc. Si le pape et la monarchie britannique peuvent en faire un usage efficace, les diocèses et les paroisses devraient être en mesure d'en tirer avantage. On peut s'émerveiller devant la prolifération de ces sites qui offrent des quantités incroyables d'information à un auditoire à échelle potentiellement universelle. Toutefois, le cardinal nous met en garde contre leur tendance à « favoriser la fragmentation de la pensée et du langage ou, à cause de l'anonymat de l'auteur qu'ils permettent et une certaine lacune de tout sens de l'éthique dans ces formes de communication, mener à un langage qui soit hautement inapproprié ou même offensif »[48].

Alors que nous nous familiarisons de plus en plus avec ces multiples usages des médias électroniques et que nous faisons l'expérience des dangers qu'ils présentent, il nous faut quand même reconnaître leur immense pouvoir. Rappelons-nous comment nous avons tous pu suivre les sessions de la Congrégation des cardinaux et du Conclave lors de l'élection du pape François. Ceci aurait été inimaginable il y a à peine quelques années. Quel potentiel ils ont pour apprendre au monde ce qu'est l'Église et la foi catholique ! Le nombre de groupes de « foi » spontanés qui se retrouvent sur Facebook et d'autres réseaux sociaux électroniques peuvent nous laisser perplexes, mais ils témoignent quand même d'une soif de spiritualité et d'une quête de réponse quant à un être supérieur. Or, les communautés de foi catholiques ne réussissent pas à reconnaître, dans une grande mesure, la valeur de ces modes de réseautage social pour susciter des discussions, développer des relations ou simplement entrer en contact avec ou tendre le bras vers ceux qui cherchent des réponses à leurs questions de foi et de religion. Quelle contribution le droit canonique peut-il apporter dans ce nouveau moyen d'évangéliser ?

Les canons 823 et 831 portent sur la vigilance pastorale qu'on doit avoir sur les écrits et les programmes de radio et de télévision et demandent aux conférences épiscopales d'émettre des normes gouvernant leur usage. Plusieurs conférences ont publié des normes complémentaires au canon 831 et, par *analogia legis*, il serait peut-être intéressant de lire leurs réponses[49]. Certaines conférences exigent la permission préalable de l'ordinaire du lieu ou du supérieur, ainsi qu'une formation adéquate avant que des clercs, des religieux ou des laïcs puissent participer aux programmes des médias pour parler de questions de foi ou de mœurs. Il est curieux de voir que plusieurs

[48] Voir BURKE, « Communications and Justice », pp. 4-5.

[49] À cet effet, on peut consulter l'œuvre de J. MARTÍN DE AGAR, L. NAVARRO (dir.), *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al C.I.C.*, seconda edizione aggiornata, Roma, Coletti a San Pietro, 2009.

conférences n'ont émis de normes que pour les clercs et les religieux. La conférence épiscopale de Belgique spécifie que, lorsque des questions controversées sont soulevées, il doit être clairement spécifié si l'on parle en son nom ou si l'on présente le point de vue officiel de l'Église. La conférence canadienne, comme quelques autres conférences, fait la distinction entre une participation habituelle à des programmes de télévision ou de radio et des interventions ponctuelles. Au Canada et en Gambie, on doit préparer une liste de personnes capables d'être consultées par les médias. Dans des circonstances difficiles ou urgentes, les évêques ou les supérieurs devraient référer la question à la commission épiscopale pour les communications sociales ou à l'ordinaire du lieu d'origine du programme. Ils ont également décrété que ces normes complémentaires s'appliqueront à la production audio-visuelle. La conférence épiscopale du Kenya a émis des normes qui sont plus détaillées. Elle a établi un panel national des communications pour s'occuper de la programmation catholique au radio et à la télévision. Les membres du panel doivent être qualifiés en communications sociales, des chrétiens exemplaires, recommandés par leurs pasteurs propres qui auront consulté, au besoin, le conseil paroissial ou la communauté chrétienne. Les membres sont nommés par l'ordinaire du lieu. Le panel est composé de l'évêque-président, trois prêtres, deux religieux, deux religieuses et trois laïcs. Il est compétent pour coordonner les programmes préparés par les diocèses avant leur diffusion, pour exercer une vigilance sur ces programmes quant à leur conformité à la doctrine et aux mœurs catholiques, pour promouvoir cet apostolat et pour clarifier la position de l'Église lorsque des questions brûlantes surgissent. Les conférences épiscopales pourraient considérer émettre des normes basées sur celles-là pour une évangélisation par les médias électroniques de communication sociale.

Est-ce que des limites devraient être imposées sur la prolifération quelquefois déroutante de sites web non officiels étiquetés « catholiques » ? Le Conseil pontifical pour les communications sociales a émis des documents utiles sur le sujet, dont deux en 2002 : « L'Église et Internet »[50] et « Éthique en Internet »[51]. Dans le premier, le Conseil recommande qu'un « système de certification volontaire au niveau local et national, sous le contrôle de représentants du Magistère, pourrait être utile en ce qui concerne le matériel de nature spécifiquement doctrinal ou catéchétique. L'idée n'est

[50] Conseil pontifical pour les communications sociales, document « L'Église et Internet », 28 février 2002, dans *La Documentation catholique*, 99 (2002), pp. 313-320 (= L'Église et Internet).

[51] Conseil pontifical pour les communications sociales, document « Éthique en Internet », 28 février 2002, dans *La Documentation catholique*, 99 (2002), pp. 320-327.

pas d'imposer une censure, mais d'offrir aux usagers d'Internet des orientations fiables sur la position authentique de l'Église. »[52] Toutefois, ces documents ne spécifient pas quel ordinaire devrait accorder l'autorisation pour les sites web catholiques — peut-être l'ordinaire où se trouve le modérateur du site ?

Il serait intéressant de considérer une formation médiatique pour les prêtres, les diacres, les religieux et les laïcs engagés en pastorale, sans mentionner évidemment le personnel ecclésial impliqué directement avec les médias. Les séminaires, les universités, les collèges et les écoles catholiques devraient offrir des cours en technologie et en gestion des communications et sur les questions d'éthique et de politiques[53]. Cependant, alors que nous cherchons à organiser et à guider cette nouvelle forme d'évangélisation, nous devons aussi éviter d'étouffer complètement ces nouvelles formes de « communautés de foi » en leur parlant de manière condescendante plutôt que de les inviter à un dialogue.

4 — *Des réponses pastorales*

Les paroisses et les petites communautés sont des cellules vivantes, des lieux primaires de promotion d'une nouvelle évangélisation. C'est ici qu'en communion avec l'évêque, en union avec l'Église universelle, une rencontre personnelle et communautaire avec le Christ est encouragée et soutenue. Les pères synodaux invitent les paroisses à mettre plus d'emphase sur la nouvelle évangélisation et suggèrent de recourir aux missions paroissiales, aux programmes paroissiaux de renouvellement et aux retraites paroissiales. On peut se demander si ce n'est pas l'occasion de faire prévaloir le modèle « Église-mouvement » sur le modèle « Église-institution ». La paroisse et, ajoutons-le, le diocèse ne peuvent plus se permettre d'être égocentriques, refermés sur eux-mêmes. La paroisse du Code de droit canonique répond à la structure traditionnelle — la communauté eucharistique confiée au curé. En réponse à la pénurie de prêtres, tous les moyens contrebalançants des années passées visent à combler la lacune. Les évêques se sont tournés vers les réorganisations de paroisses et ont confié aux diacres et aux laïcs des tâches pastorales additionnelles, ne laissant que les fonctions sacrées essentielles au prêtre. C'est le modèle de l'Église-institution que nous avons tenté de maintenir à tout prix. Tant d'efforts ont été faits pour préserver le passé

52 « L'Église et Internet », n° 11, dans *La Documentation catholique*, 99 (2002), p. 318.
53 Voir *ibid*.

qu'une forme d'égocentrisme s'est installée alors même que l'Église doit être une communauté ouverte à la société, non une association fermée, réservée uniquement « à ses membres » et fonctionnant dans l'ombre et dans le secret[54]. En revanche, qu'arriverait-il si, en réponse à l'appel à la nouvelle évangélisation, sans abandonner la paroisse-Église-institution, nous investissions des efforts considérables dans le développement du modèle paroisse-Église-mouvement, orientée vers la nouvelle évangélisation ? La question mérite d'être explorée.

4.1 — La catéchèse et les catéchètes

Tel qu'il a été souligné plus haut, on ne peut évidemment pas parler d'une nouvelle évangélisation sans invoquer la nécessité d'une bonne catéchèse. Ceci a été relevé plus fermement dans le motu proprio de Benoît XVI, *Fides per doctrinam*, du 16 janvier 2013. Dans son document, le Saint-Père modifie la constitution apostolique *Pastor bonus* en transférant la responsabilité pour la catéchèse de la Congrégation pour le clergé au Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation[55]. Le déplacement de l'accent est lourd de sens.

Les pères synodaux encouragent l'usage du *Catéchisme de l'Église catholique* et de son *Compendium* comme sources essentielles pour la catéchèse, mais ce qui est intéressant, c'est leur référence à la lettre apostolique de Paul VI, *Ministeria quædam*[56], suggérant aux conférences épiscopales de recourir au Saint-Siège pour la permission d'instituer le ministère de catéchiste[57]. À l'époque du *motu proprio*, Yves Congar avait offert des critères utiles pour la création d'un nouveau ministère institué : il devrait (1) concerner une activité propre à l'Église, telle que la catéchèse, la liturgie, les œuvres de charité ; (2) avoir une stabilité par laquelle on peut en dépendre ; (3) être publiquement connu et reconnu, ce qui peut être accompli dans une cérémonie ou par une simple notification[58]. Quelle merveilleuse occasion

[54] Voir AÉCQ, *Catholiques dans un Québec pluraliste*, p. 14.

[55] Voir BENOÎT XVI, lettre apostolique sous forme de motu proprio *Fides per doctrinam*, 16 janvier 2013, texte original latin dans *l'Osservatore Romano*, 26 janvier 2013, traduction française dans *La Documentation catholique*, 110 (2013), pp. 260-262.

[56] Voir PAUL VI, lettre apostolique en forme de motu proprio *Ministeria quædam*, 15 août 1972, dans *AAS*, 64 (1972), pp. 529-534, traduction française dans *La Documentation catholique*, 69 (1972), pp. 852-854.

[57] Voir XIIIe SYNODE DES ÉVÊQUES, Propositions finales, n°s 28 et 29.

[58] Voir Y. CONGAR, « Place et vision du laïcat dans la formation des prêtres après le concile Vatican II », dans *Seminarium*, 28 (1976), pp. 62-63.

d'engager les laïcs, hommes et femmes, dans un ministère qui ne se résumera pas à combler les lacunes laissées par les prêtres !

4.2 — Les universités catholiques et les facultés ecclésiastiques

La théologie, la science de la foi, a une importance spéciale dans la nouvelle évangélisation. Le Synode a reconnu que les prêtres, les enseignants et les catéchètes doivent être formés dans des institutions d'études supérieures[59]. À cet égard, il suggère que la nouvelle évangélisation soit incluse « comme une dimension intégrale de la mission de chaque faculté de théologie et qu'un département d'études en nouvelle évangélisation soit établi dans les universités catholiques »[60]. En tant que doyenne d'une faculté de droit canonique, je vois aussi dans cette recommandation une invitation à considérer comment la nouvelle évangélisation pourrait être incorporée au curriculum des programmes en droit canonique, de la même manière que nous recherchons toujours à inclure une formation dans l'application pastorale du droit canonique, dans le ministère du droit canonique.

4.3 — L'initiation chrétienne

L'initiation chrétienne doit être plus qu'une simple préparation prochaine pour les sacrements ; elle est un processus catéchuménal qui doit avoir plus de rapport à la « mystagogie permanente »[61], une réelle initiation à la vie chrétienne par les sacrements. L'initiation sacramentelle est la structure fondamentale qui permet une nouvelle évangélisation, mais dans quel ordre doit-elle se faire ? La confirmation devrait-elle précéder la première communion puisque le baptême et la confirmation trouvent leur sens ultime dans l'Eucharistie, source et sommet de la vie de l'Église ? On peut souligner que dans les Églises de rite oriental, le baptême, la confirmation et la communion sont conférés ensemble.

Puisque l'organisation des étapes de l'initiation chrétienne diffère de région en région, les pères synodaux encouragent les conférences épiscopales à revoir les pratiques dans leur territoire pour que l'Eucharistie puisse être le centre et le but ultime du processus d'initiation[62].

[59] Voir XIII[e] SYNODE DES ÉVÊQUES, Propositions finales, n[o] 30.
[60] Voir *ibid.*
[61] Voir *ibid.*, n[o] 38.
[62] Voir *ibid.*

5 — *Les agents de la nouvelle évangélisation*

En guise de prolongement du Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation, les pères synodaux recommandent que chaque conférence épiscopale établisse une commission qui fera la promotion de l'étude et la diffusion des thèmes de nouvelle évangélisation. Ceci génèrera une forte collaboration parmi tous ses agents[63].

5.1 — L'Église particulière

Tel qu'il a été mentionné plus haut, l'Église particulière, en tant que manifestation concrète de l'Église du Christ, est l'agent principal de la nouvelle évangélisation. Les diocèses et les paroisses doivent être des endroits où l'ou rencontre le Christ, personnellement et avec la communauté, où on fait l'expérience de la joie de connaître le Christ et où on acquiert le désir ardent de partager cette rencontre avec d'autres. Parce que l'Église est communion, tous ses membres ont le droit d'être évangélisés et tous sont appelés à évangéliser. Le Synode recommande que chaque Église particulière développe un sens de la mission parmi les fidèles en coopérant avec d'autres Églises particulières[64]. À cette fin, on peut suggérer, tel qu'il a été fait en certaines instances, que les conférences épiscopales et les diocèses constituent des comités de nouvelle évangélisation, composés de prêtres, diacres, religieux et laïcs, à qui on confie la tâche de coopérer avec les paroisses, les petites communautés chrétiennes, les communautés éducatives, les associations, les mouvements et les fidèles en tant qu'individus[65]. Il peut être souhaitable que ces comités soient amenés à interagir avec d'autres comités diocésains de telle sorte que la nouvelle évangélisation ne soit pas la responsabilité d'un groupe minoritaire mais qu'elle devienne l'affaire de tous et chacun.

5.2 — La paroisse

On l'a déjà entendu : la paroisse ne peut plus se contenter d'exercer une mission d'évangélisation insulaire. De même, elle n'est pas un centre touristique où l'on se présente simplement pour des évènements spéciaux. Le Synode encourage donc les visites paroissiales aux familles comme un

[63] Voir *ibid.*, n° 40.
[64] Voir *ibid.*, n° 41.
[65] Voir *ibid.*, n°s 41-42.

moyen de renouveau paroissial. Des « agents de pastorale » devraient se retrouver dans les hôpitaux, les centres de la jeunesse, les usines, les prisons, etc. L'Église doit être ouverte dans sa mission[66].

Dans son intervention au Synode, monseigneur Diarmuid Martin, Archevêque de Dublin, partageait son inquiétude concernant le ministère auprès des jeunes : « Où sommes-nous présents, il demandait, parmi la grande population étudiante, spécialement pour ceux pour qui une éducation chrétienne de base peut bien n'avoir été que superficielle, soit dans la famille ou dans l'école ? » Il nous invite tous à une « confrontation robuste d'idées, non en termes d'agression idéologique, mais comme une aide aux jeunes dans le discernement des idées ». Il croit que « la culture de l'individualisme peut être contrée par la création d'une variété de nouvelles communautés ecclésiales, non seulement celles des mouvements ecclésiaux mais autour de nos paroisses qui seront les composantes de base des communautés eucharistiques de l'avenir »[67].

5.3 — Les fidèles laïcs

C'est dans l'exhortation post-synodale de Jean-Paul II *Christifideles laici* qu'on lit que les laïcs « occupent une place originale et irremplaçable » dans l'œuvre de la nouvelle évangélisation[68]. Nous l'avons entendu maintes fois, mais pouvons-nous dire que beaucoup a été accompli depuis la publication du document pour promouvoir ce rôle ? À cet égard, le Synode recommande de mettre sur pied des centres de formation pour la nouvelle évangélisation, « où les laïcs pourront apprendre comment parler de la personne du Christ d'une manière convaincante adaptée à cette époque et aux groupes spécifiques de personnes »[69].

À titre d'exemple concret, environ 60 évangélistes catholiques de l'Angleterre et du Pays de Galles se sont rencontrés au mois de janvier de cette année pour en apprendre davantage sur la nouvelle évangélisation et pour en partager des exemples. C'était une initiative du Département pour l'évangélisation

[66] Voir *ibid.*, n° 44.

[67] Voir D. MARTIN, intervention au XIIIe Synode des évêques, 16 octobre 2012, <http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/xx_plurilingue/b19_xx.html#_S._E._R._Mons._Diarmuid_MARTIN,_Arcivescovo_di_Dublin_%28IRLAND% 29> (12 avril 2013).

[68] Voir JEAN-PAUL II, exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*, 30 décembre 1988, n° 7, dans *AAS*, 81 (1989), p. 404, traduction française dans *La Documentation catholique*, 86 (1989), p. 156.

[69] XIIIe SYNODE DES ÉVÊQUES, Propositions finales, n° 47.

et la catéchèse de la conférence épiscopale de l'Angleterre et du Pays de Galles. Deux forums furent offerts : un pour les prêtres et les diacres, et un pour les laïcs. Parmi les participants, on retrouvait des représentants des équipes d'évangélisation diocésaines et paroissiales, de même que des représentants de diverses organisations catholiques.

Encore une fois, dans son intervention au Synode, monseigneur Brian Dunn invitait les évêques « à encourager la coresponsabilité en apportant des changements à certaines structures de l'Église et à la mentalité, à l'attitude et au cœur, pour travailler plus étroitement avec les laïcs ». Il suggérait « la nomination d'équipes pastorales composées de clercs et de laïcs, un reflet officiel et une reconnaissance des ministres ecclésiaux laïcs, une implication délibérée et systématique et un leadership des femmes à tous les niveaux de la vie de l'Église, c'est-à-dire en leur permettant d'être instituées comme lectrices et acolytes et en instituant le ministère de catéchète »[70].

5.4 — La famille chrétienne

L'Église doit évidemment se vouer à soutenir les familles dans la catéchèse des enfants et des jeunes. L'effort de nouvelle évangélisation ne devrait pas se dérober aux questions difficiles mais plutôt répondre aux problèmes pastoraux importants, tels que l'éducation sexuelle avant et après le mariage, la question des divorcés et remariés, la situation de leurs enfants, le sort des époux abandonnés, les couples vivant ensemble sans le mariage ou dans un mariage redéfini. Une invitation devrait être faite à ceux qui vivent seuls[71].

Il peut aussi être nécessaire de procéder à un examen sérieux des pratiques dans nos tribunaux. Sont-elles un miroir du souci pour l'indissolubilité du mariage et pour la famille, cette « cellule originelle de la vie sociale »[72] ? Sommes-nous quelquefois devenus négligents dans notre façon de juger des causes matrimoniales, peut-être par « compassion déplacée, mais en oubliant la nature du mariage lui-même et les procédures ayant fait leurs preuves pour en arriver à la vérité [...] »[73] ?

[70] Voir DUNN, intervention.

[71] Voir *ibid.*, nº 48.

[72] *Catechismus catholicæ ecclesiæ*, Libreria editrice Vaticana, 1992, nº 2207, traduction française *Catéchisme de l'Église catholique*, Ottawa, Service des Éditions, Conférence des évêques catholiques du Canada, 1993, p. 453.

[73] Voir BURKE, « The New Evangelization and Canon Law », p. 23.

5.5 — Le dialogue œcuménique et le dialogue interreligieux

Bien que les propositions finales consacrent quelques lignes au dialogue œcuménique et au dialogue interreligieux, on aurait pu en souhaiter davantage. Une brève allusion au progrès accompli depuis le Deuxième Concile du Vatican est faite et on note la participation au Synode du Patriarche Bartholomée I, de l'Archevêque de Canterbury et celle d'autres délégués fraternels. Mais il n'y a rien de plus qu'un appel renouvelé pour des efforts continus vers l'unité œcuménique et une intensification des relations avec les musulmans[74].

En guise de mesure corrective et d'inspiration, tournons notre regard sur ce que le pape François a déjà initié à ce sujet, en accueillant, une semaine après son élection, des leaders chrétiens, juifs et musulmans et en indiquant les domaines de terrain commun à partir desquels un dialogue fructueux peut se produire.

Conclusion

Le droit canonique a un rôle irremplaçable dans la mission de nouvelle évangélisation, tel que l'affirmait le cardinal Burke[75]. Dans sa constitution apostolique *Sacræ disciplinæ leges*, Jean-Paul II reconnaissait que le Code « est né d'une même et unique intention, celle de restaurer la vie chrétienne »[76], la même intention qui a guidé l'oeuvre en entier du Deuxième Concile du Vatican. En soi, ceci peut confirmer le service essentiel du droit canonique pour la nouvelle évangélisation.

Malheureusement, depuis quelques années, dans certains milieux ecclésiaux, ce service essentiel n'a pas toujours été pleinement reconnu, que ce soit de la part des laïcs, des prêtres ou des évêques. Il arrive trop souvent qu'on fuit les canonistes ou, pis encore, qu'on ignore leurs conseils et leurs opinions, les conséquences en étant, souvent trop tard, désastreuses. Nous n'avons qu'à nous rappeler les scandales des abus sexuels pour réaliser le tort qui peut être fait lorsque le droit canonique est oublié.

[74] Voir XIIIe SYNODE DES ÉVÊQUES, Propositions finales, nos 52 et 53.

[75] Voir BURKE, « The New Evangelization and Canon Law », p. 27 : « […] it should be clear that the knowledge of and respect for canonical discipline are indispensable to the Church's response to the call to a new evangelization ».

[76] JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Sacræ disciplinæ leges*, 25 janvier 1983, dans *AAS*, 75 (1983), p. viii, traduction française dans *La Documentation catholique*, 80 (1983), p. 245.

Le rôle que le droit canonique peut avoir dans la nouvelle évangélisation est évident. Les canonistes seront-ils invités à y apporter leur concours ? Cela dépendra, en grande partie, de l'appréciation qu'en feront les évêques et les supérieurs. Mais beaucoup dépend de nous, les canonistes. Plus que jamais nous avons un devoir d'informer les évêques, les prêtres, les diacres, les religieux et les laïcs de la nature du droit canonique, du merveilleux rôle qu'il a dans la recherche et le maintien de la justice fondée sur la charité. Il nous faut démontrer qu'il sert magnifiquement bien à favoriser, à nourrir et à fortifier la vie chrétienne des fidèles. La douleur des pénibles échecs que l'Église a vécus dans les dernières années servira peut-être à une prise de conscience de ce qui peut arriver quand le droit canonique est mis de côté. Après tout, tel que le remarquait le journaliste et philosophe américain, Walter Lippman : « Lorsqu'ils ont fait un peu l'expérience de la liberté, la plupart des gens ont préféré l'autorité avec ses garanties réconfortantes et l'économie d'efforts qu'elle entraîne ».

Studia canonica 49 | 2015, pp. 59-87
doi: 10.2143/STC.49.1.3082839

A LEGISLATIVE HISTORY OF EASTERN CANONS 584-594 ON EVANGELIZATION

JOBE ABBASS, OFM Conv.*

SUMMARY — In this article of the Festschrift to honour Father Roland Jacques, O.M.I., the author writes a legislative history of Eastern canons 584-594 on evangelization not only to highlight Father Jacques' keen appreciation for the Eastern Catholic Churches and his known dedication to the missions but, also, to offer a first study of the iter of these canons from their initial presentation until promulgation. Based upon the proceedings of *PCCICOR* reported in Nuntia, part 1 of the article describes the various stages of the codification process that resulted in the promulgation of Eastern canon 584-594. Part 2 traces the iter of each of *CCEO* canons 584-594 as they were first proposed and subsequently refined within *PCCICOR*.

RÉSUMÉ — Dans sa contribution au volume de Mélanges présentés en hommage au Père Roland Jacques, o.m.i., l'auteur retrace l'histoire législative des canons 584-594 du Code des canons des Églises orientales, lesquels portent sur l'évangélisation. Il se propose ainsi non seulement de faire ressortir le vif intérêt que le Père Jacques porte aux Églises catholiques orientales et son dévouement reconnu envers les missions, mais aussi de nous offrir une première étude du cheminement de ces canons, depuis leur première présentation jusqu'à leur promulgation définitive. En s'appuyant sur les travaux de la *PCCICOR* tels que rapportés dans Nuntia, l'A., dans la première partie de son article, décrit les diverses étapes du processus de codification qui ont mené à la promulgation des canons 584-594 du *CCEO*. La deuxième partie de l'article retrace le cheminement (iter) des canons en question, tels qu'ils ont d'abord été proposés et subséquemment peaufinés par la *PCCICOR*.

* Full, tenured professor on the Faculty of canon law of Saint Paul University, Ottawa, 2004-present.

Introduction

It is indeed a pleasure for me to contribute to this *Festschrift* in honour of Father Roland Jacques, O.M.I., former dean and now professor emeritus of the faculty of canon law at Saint Paul University. The choice of the topic for this paper was made for three reasons. First, soon after joining the faculty in 2004 at Professor Jacques' invitation, I became aware of his keen sensitivity regarding the tradition of the Eastern Catholic Churches as an integral part of the heritage that belongs to the entire Church. Secondly, Father Jacques' heartfelt concern and devotion to the missions, especially in Indochina, are well-known. Thirdly, since Eastern canons 584-594 of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (*CCEO*) are new to the Eastern legislation, a first study outlining their elaboration and development can be quite useful.[1]

The aim of this study, then, is to trace the *iter* of *CCEO* canons 584-594 as they were initially proposed and subsequently refined within the *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo* (*PCCICOR*). In an overview, based upon the proceedings of *PCCICOR* reported in its official organ *Nuntia*, part 1 will describe the various stages of the codification process that resulted in the promulgation of these Eastern norms. Part 2 will then outline the legislative history of each of *CCEO* canons 584-594.

1 — *Stages of Codification of CCEO canon 584-594 within* PCCICOR

After the establishment of *PCCICOR* on June 10, 1972, sixty-five consultors were appointed on September 15, 1973 to assist in the Commission's task of formulating new canonical legislation for the Eastern Catholic Churches *sui iuris*. The consultors were divided into ten study groups, one of which was the *Coetus de Clericis et de Magisterio Ecclesiastico* (Study Group IV), whose relator was George Nedungatt, S.J.[2] Study Group IV was entrusted with proposing norms on clerics, the magisterium, evangelization, ecumenism and non-Catholics coming into full communion with

1 In fact, since *CCEO* cc. 584-594 differ significantly from the parallel cc. 781-792 of the *Codex Iuris Canonici* (*CIC*), this paper will also prove useful in preparing a future comparative study of the Codes regarding evangelization.

2 For the details regarding the makeup of *PCCICOR*, see *Nuntia,* 1 (1975), pp. 11-17.

the Catholic Church.[3] Regarding initial texts upon which the group could begin its work, there was only a single canon in the *motu proprio, de Magisterio Ecclesiastico,* which had been prepared by the former Eastern Commission and presented to Pope Pius XII (March 13, 1948), but it was never promulgated.[4] Essentially repeating canon 1350 §2 of the 1917 Latin Code, that norm simply stated: "In places where the ecclesiastical hierarchy has not yet been established, the entire care of the missions to non-Catholics is reserved solely to the Apostolic See."[5]

The initial schema of *CCEO* canons 584-694 on evangelization was elaborated by Study Group IV as part of a larger schema, *De magistero ecclesiastico*, which the group first published following its working sessions that took place from November 26 to December 7, 1979.[6] It was at this early stage of the canons' *iter* within *PCCICOR* that the group argued to assign them a separate title, *De evangelizatione gentium*, in the future Eastern Code. The group's relator stated:

> It is proposed that *De evangelizatione gentium* be taken out and made a separate title, since the missionary enterprise of the Church can hardly be contained in the concept of teaching - just as, for similar reasons, the canons on seminary formation have been taken out and placed under *De clericis in genere*. Two other schemas also are to fall outside *De Magisterio Ecclesiastico*: namely *De oecumenismo* and *De baptizatis non Catholicis ad plenitudinem communionis catholicae convenientibus*.[7]

3 In his later commentary on *CCEO* cc. 584-594, George Nedungatt states: "The Study Group IV, the *Coetus de Clericis et de Magisterio Ecclesiastico*, was entrusted with two topics, 'De Clericis' and 'De Magisterio Ecclesiastico', not because of any intrinsic connection between them but because the present author, who was teaching both these subjects at the Faculty of Canon Law of PIO (Pontificio Istituto Orientale), was appointed *Relator* of the *Coetus*. From the revision work of these two topics resulted five Titles: 10 (Clerics), 14 (Evangelization of Peoples), 15 ((The Ecclesiastical Magisterium), 17 (Baptized Non-Catholics Coming into Full Communion with the Catholic Church) and 18 (Ecumenism or Fostering the Unity of Christians)." See George Nedungatt (ed.), *A Guide to the Eastern Code: A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches,* Rome, Pontificio Istituto Orientale, 2002, p. 256, footnote 2 (= Nedungatt, *A Commentary*).

4 This text is reproduced, with sources, in *Nuntia*, 3 (1976), pp. 71-92.

5 *Nuntia*, 3 (1976), p. 76 (c. 2 §2).

6 See *Nuntia*, 11 (1980), pp. 55-59 (cc. 1-12).

7 *Nuntia,* 11 (1980), pp. 74-75. While any norms regarding evangelization were traditionally included under the subject-matter of the ecclesiastical magisterium, the Eastern Code, unlike the Latin Code, has not continued that tradition. In his later commentary regarding the canons on evangelization, George Nedungatt explains the reasons for the study group's proposal to dedicate a separate title of the future Eastern Code to the complex theme of evangelization. He states: "While CIC has continued with that canonical tradition, CCEO has innovated by departing from it. The reason for this, unfortunately overlooked in the

After a meeting of the *Coetus Centralis* in April 1980, when a few amendments were made to the proposed norms, the schema of twelve canons, under a separate title, became part of the 1981 *Schema canonum de evangelizatione gentium, magisterio ecclesiastico et oecumenismo* (1981 Schema).[8] On June 6, 1981, the 1981 Schema was sent to consultative bodies for their observations to be made by the end of that year. A special study group, consisting of four experts from *PCCICOR* and four other experts, was entrusted with the *denua recognitio* of the entire 1981 Schema and the group completed its work over seventeen sessions from March 22 to April 4, 1982.[9]

Just over half (29 out of 55) of the consultative bodies responded with observations to the whole 1981 Schema. Apart from two bodies which either abstained or unconditionally approved the Schema, the rest gave a *placet iuxta modum*. The special study group reported:

> In this regard, it is to be noted that sometimes the *modus* amounts to little (e.g. a single canon), for which the judgment given by the respective body must be considered as a simple *placet*, while other times, although the *modi* are numerous, the entire schema is explicitly praised as very good. This is the case of two consultative bodies, of considerable *pondus scoiologicum*, among which one judges the schema "drafted with great care, in a truly praiseworthy manner," while the other (judges it) meritorious of congratulations because it is a "refreshing document from many points of view, the most interesting of which is its pastoral tenor as well as its fidelity to the prescriptions of Vatican II." However, the other side of the coin is represented by two other consultative bodies, also of considerable *pondus sociologicum*, which have expressed serious reservations regarding the "non juridical" formulation of the canons and the division of the matter.[10]

The special study group entrusted with the *denua recognitio* of the 1981 Schema stated that there were only two general observations that were made

Nuntia report of the schema by the present writer as Relator of Group IV, was basically the following. The proclamation of the Good News is an important element of evangelization and as such it comes under ecclesiastical magisterium. But evangelization is a complex activity that comprises many things according to AG (*Ad gentes*): Christian witness of good works followed by dialogue (11), Christian charity, especially in service of the poor (12), announcing God's call to conversion from sin and salvation in Christ (13), catechumenate and Christian initiation ((14), formation of the Christian community (15), establishing an indigenous clergy (16), formation of catechists (17), promotion of religious life and forms of religious life (18)." See NEDUNGATT, *A Commentary*, p. 404.

8 *Nuntia,* 12 (1981), pp. 3-5 and 15-17 (Title XIII, cc. 1-12).

9 For these details, see *Nuntia,* 17 (1983), pp. 3-4.

10 *Nuntia*, 17 (1983), p. 3.

regarding the entire schema. One concerned a "possible greater conformity of the whole matter to the new Code of Canon Law of the Latin Church." To this observation, the special study group responded:

> This observation was discussed by the study group at its first meeting; nevertheless, it was not sustained by any consultor, given the different perspective in which, though knowing well the work done by the Commission for the Latin Code, one is placed here in elaborating these schemas. Such diversity, required by the various situations in which the Eastern Catholic Churches find themselves, is clearly delineated in the *Praenotanda* to the schema and is, as it seems, also appreciated by all the other consultative bodies.[11]

The other general observation or criticism regarded "on one hand, the exhortative and predominantly theological norms of this schema and, on the other hand, the less proper use of terms." To this criticism, the group of experts replied:

> The general observation regarding the exact meaning of juridical terms was accepted and acted upon in the act of reformulating the individual canons, which therefore will no longer, it is hoped, give rise to similar objections. However, as for the proposal to eliminate every exhortative, descriptive or predominantly theological norm, in the study group some reservations were expressed, especially due to the necessity to adapt the Code to the various situations and mentalities proper to the Christian East, which do not seem to permit what, in the final analysis, would be required by the directive principle, approved by the members of the Commission in 1974, regarding the "juridical nature of CICO" (cf. *Nuntia* 3, p. 5). In any case, that principle is to be tempered at the same time with two other principles, also approved on the same occasion, that require that CICO have a distinct "pastoral character" and (be) "Eastern" (ivi p. 6).[12]

Consequently, based upon the observations of consultative bodies, the special study group did reformulate and refine some of the proposed norms on evangelization. However, as will be seen, those amendments did not amount to any substantial change in the twelve canons that Study Group IV had initially drafted.

At the beginning of 1984, the presidency of *PCCICOR* constituted the *Coetus de coordinatione* with the aim of "proceeding with the work of a systematic coordination of all the schemas of the future Code of Eastern Canon Law."[13] As a result of its work, the *Coetus* produced the 1986

11 *Nuntia*, 17 (1983), p. 4.
12 *Nuntia*, 17 (1983), p. 5.
13 *Nuntia*, 21 (1985), p. 66.

Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis (1986 *SCICO*). There, since the first two canons were joined, the resulting eleven Eastern canons on evangelization appeared as *SCICO* canons 581-591.[14] Also, because of the addition of Title I, *De Christifidelibus eorumque omnium iuribus et obligationibus*, which had come from the earlier project of a *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, the Eastern norms on evangelization now appeared as Title XIV instead of Title XIII.

Subsequently, the 1986 *SCICO* was sent to the thirty-three members of *PCCICOR* for their observations. A specially constituted *Coetus de expensione observationum* was entrusted with responding to these observations.[15] The group, over which the President of *PCCICOR* presided, was composed of the Father Ivan _u_ek, S.J., the Commission's secretary and seven consultors, all experts in canon law, both Eastern and Latin. Although the members' observations as well as the experts' responses filled a volume of 192 pages, very few motions were made regarding the Eastern norms on evangelization.[16]This volume, together with the 1986 *SCICO*, were subsequently forwarded to the members of *PCCICOR* in preparation for its Second Plenary Assembly (November 3-14, 1988).

At the Second Plenary Assembly, the *Coetus de coordinatione* proposed, and the members approved, some redactional changes to the proposed Eastern norms, including those on evangelization.[17] At the same time, after making changes in other areas of the 1986 *SCICO*, the members of *PCCICOR* voted in favour of each of the Titles of the draft Code so that it could be submitted to the Holy Father for promulgation. Regarding Title XIV on evangelization, of the twenty-nine members voting, twenty-six voted in favour, two were against and one abstained.[18] Thereafter, the *Schema novissimum* was presented to the legislator on January 28, 1989 and, following his personal review and some "last changes," Pope John Paul II promulgated the new Eastern Code on October 18, 1990.[19]

14 *Nuntia*, 24-25 (1987), pp. 111-112 (cc. 581-591).

15 Regarding the makeup of the *Coetus de expensione observationum* and its work, see *Nuntia*, 28 (1989), pp. 3-4.

16 Only a summary of the 192 page volume is contained in *Nuntia*, 28. For the observations made regarding *SCICO* cc. 581-591, see *Nuntia,* 28 (1989), pp. 76-77 (cc. 581-591).

17 For those changes, see *Nuntia*, 27 (1988), pp. 53, 77 and 83.

18 See *Nuntia*, 29 (1989), p. 73.

19 See *Nuntia,* 31 (1990), p. 3. The only "last change" made regarding *CCEO* cc. 584-594 involved *CCEO* c. 585 §2, where the words "Ecclesiae patriarchalis" were added after "Synodus Episcoporum." See *Nuntia*, 31 (1990), p. 38 (c. 585 §2).

2 — *The* Iter *of Eastern Canons 584-594*

In this part, the legislative history of each of the Eastern canons on evangelization will be outlined. However, beforehand, the choice of the title *De evangelizatione gentium* for these canons merits its own treatment. When Study Group IV first met in 1979 to consider the canons on evangelization, the choice of a fitting title for them was discussed. In his report as relator of the group, George Nedungatt stated:

> The discussion in the CME (*Coetus de Magisterio Ecclesiastico*) as to the choice of an apt title settled on the present one as best echoing the command of Jesus Christ to proclaim the good news to all peoples and make them his disciples through baptism and a life according to his commandments (cfr. Mk 16:15, 16; Mt 28:19, 20). The same perspective has been retained also in the new nomenclature of the Roman Congregations "*Sacra Congregatio pro gentium evangelizatione seu de Propaganda Fide*", stemming from the post-conciliar reform of the Roman Curia (cfr. Paul VI, *Regimini Ecclesiae,* n. 81). The pressing need to preach the gospel anew to de-christianized peoples has been underlined by Pope Paul VI's Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, which uses the term evangelization to include not only the proclamation of the gospel to non-Christians (*ad extra*) but also to Christians (*ad intra*); but these two activities of the Church are conceptually and traditionally distinct. The present schema deals with the former, but to avoid all ambiguity adds *gentium* after *evangelizatio*.[20]

When *De evangelizatione gentium* subsequently appeared as the heading to Title XIII of the 1981 Schema, the *Praenotanda* to the Schema also explained the reasoning for the choice of title. It stated: "The wording of the title *De evangelizatione gentium* was chosen by all, after much reflection, whether because the word *evangelizatione*, with the added word *gentium*, specifically signifies all that multifaceted, missionary activity described in the Vatican II conciliar decree *Ad gentes divinitus,* or because of the name the Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples has."[21]

During the *denua recognitio* of the 1981 Schema, one consultative body argued in favour of changing the title of *De evangelizatione gentium* to *De activitate missionali Ecclesiae*. The proposal stated: "It is proposed that this section be entitled *De activitate missionali Ecclesiae*, corresponding with the decree *Ad gentes divinitus* of Vatican Council II, avoiding in any case the word *evangelizatio* because of its multiple meanings and because it does not entirely coincide with the missionary activity mentioned in this title."

[20] *Nuntia*, 11 (1980), p. 55.
[21] *Nuntia*, 12 (1981), p. 4.

The expert study group entrusted with the *denua recognitio* of the 1981 Schema reviewed the reasons that Study Group IV had given in their initial deliberations as well as in the schema's *Praenotanda* for choosing the title *De evangelizatione gentium*. Although the experts would not have had any problem in accepting the alternative title and, in fact, one of them strenuously argued in favour of its adoption, they decided to leave the title unchanged. The experts stated:

> All things considered, the study group leaves the title (which, by the way, almost all the consultative bodies like and some praise it explicitly) unchanged, although there are no serious difficulties in also accepting the title *De activitate missionali*, of which some canons, in fact, explicit speak. It does not seem out of place to point out, here, a particular *placet* of a consultative body to the fact that this section has been clearly distinguished from that of *De Magisterio ecclesiastico*: "it seems to be a felicitous idea, that of placing before all that refers to the *ministerium verbi* this title on evangelization to underline the universal dimension of the Church of Christ."[22]

As a result, the wording *De evangelizatione gentium* appeared as the heading to Title XIV of the 1986 *SCICO*.[23] In the subsequent proceedings of *PCCICOR* reported in *Nuntia*, no further observations or proposals were made regarding the title *De evangelizatione gentium* and it remains in the promulgated Eastern Code.

2.1 — *CCEO* canon 584

The two paragraphs of *CCEO* canon 584 were initially proposed as two separate canons and appeared as such in the 1981 Schema. It was not until the 1986 project for the future Eastern Code was assembled by the *Coetus de coordinatione* that the norms appeared as one in *SCICO* canon 584. For these reasons, the *iter* of the two paragraphs are treated separately here.

2.1.1 — *CCEO canon 584 §1*

Given Christ's command to evangelize all peoples, the Christian faithful have a duty to preach the Gospel to all in the world. In assuming this obligation, the Church of Christ recognizes herself as fully missionary. The introductory norm to Title XIV on evangelization defines this theological duty for the universal Church. It states: "Obeying the command of Christ to

[22] *Nuntia*, 17 (1983), p. 6.
[23] *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 111.

evangelize all peoples, and moved by the grace and charity of the Holy Spirit, the Church recognizes herself to be totally missionary."[24]

When Study Group IV first proposed this norm, its formulation was much longer. Canon 1 of the 1979 provisional canons stated: "Obeying the command of Christ to evangelize all peoples, and moved by the grace and charity of the Holy Spirit, the Church recognizes herself to be totally missionary. Therefore, the onus is on all the Christian faithful, especially the Pastors of the Church though, to work so that God the Father's promise of salvation through Christ more and more reaches all people everywhere in the world."[25]

The same canon 1 subsequently appeared as canon 1 of the 1981 Schema.[26] During the *denua recognitio* of the 1981 Schema, the expert study group noted that three consultative bodies proposed redactional amendments which were not accepted. A fourth consultative body argued that the canon ought to be replaced by *CIC* canon 747, that introduces Book III *De Ecclesiae munere docendi*.[27] However, after the expert study group confirmed the division of the 1981 Schema into separate titles, including the one *De evangelizatione gentium*, no one supported this argument.[28]

When canon 1 subsequently became *SCICO* canon 581 §1, only the first sentence of the norm remained.[29] As noted above, in preparing the 1986 *SCICO*, the *Coetus de coordinatione* was entrusted with the task of "proceeding with the work of a systematic coordination of all the schemas of the future Code of Eastern Canon Law." This included not only the 1981 Schema but, also, the schema *De Christifidelibus eorumque omnium*

[24] In this study, English translations for the *CCEO* canons are generally taken from *Code of Canons of the Eastern Churches, Latin-English Edition*, Washington, D.C., Canon Law Society of America, 2001. English translations for the *CIC* canons are generally taken from *Code of Canon Law, Latin-English Edition*, Washington, D.C., Canon Law Society of America, 1999. Unless otherwise stated, other foreign language translations are the author's.

[25] *Nuntia,* 11 (1980), pp. 56-57 (c. 1).

[26] *Nuntia*, 12 (1981), p. 15 (c. 1).

[27] *CIC* c. 747 §1 states: "The Church, to which Christ the Lord has entrusted the deposit of faith so that with the assistance of the Holy Spirit it might protect the revealed truth reverently, examine it more closely, and proclaim and expound it faithfully, has the duty and innate right, independent of any human power whatsoever, to preach the gospel to all peoples, also using the means of social communication proper to it."

[28] See *Nuntia*, 17 (1983), p. 8 (c. 1). In any case, parallel to *CCEO* c. 584 §1, *CIC* c. 781 states: "Since the whole Church is by its nature missionary and the work of evangelization must be held as a fundamental duty of the people of God, all the Christian faithful, conscious of their responsibility, are to assume their part in missionary work."

[29] *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 111 (c. 581 §1).

iuribus et obligationibus (Title I), which was added to the draft Code. One of the canons in the schema of Title I, which appeared as *SCICO* canon 14, stated: "All the Christian faithful have the right and obligation to work so that the divine message of salvation may more and more reach all people of all times and of all the world."[30] Given the similarity of this norm with what was stated in the second sentence of canon 1, its omission from *SCICO* canon 581 §1 may well have been occasioned by the *Coetus de coordinatione* as it systematically coordinated the various schemas to produce the 1986 *SCICO*.[31]

In any event, no further observations or changes were reported in *Nuntia* regarding *SCICO* canon 581 §1. Indeed, as promulgated, *CCEO* canon 584 §1 contains the exact words that Study Group IV proposed in 1979 for the first part of canon 1.

2.1.2 — *CCEO canon 584 §2*

CCEO canon 584 §2 is one of four norms in Title XIV which highlights the theme of inculturation.[32] Since this theme was solidly supported by the decrees of Vatican II, Study Group IV endeavoured to incorporate it here as elsewhere in the 1981 Schema.[33] To begin with, evangelization can be most effectively achieved through inculturation of the Gospel, that is, the proclamation of the Good News expressed through the culture of each individual people. Unique to the Eastern Code, CCEO canon 584 §2 establishes: "The evangelization of the peoples is to be so done that, preserving the integrity of faith and morals, the gospel can be expressed in the culture of each individual people; namely in catechetics, in their own liturgical rites, in sacred art, in particular law, and, in short, in the whole ecclesial life."

Among the twelve canons that Study Group IV first formulated regarding the evangelization of peoples, the 1979 draft of *CCEO* canon 584 §2

30 *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 3 (c. 14). The identical norm was also promulgated as *CCEO* c. 14.

31 Unfortunately, the minutes of this *Coetus'* meetings from 1984 until 1986 have not yet been published. See Jobe ABBASS, "The Missing Link in the Legislative History of the *CCEO* Canons," in *The Jurist*, 71 (2011), pp. 173-200.

32 The other norms are: *CCEO* cc. 588, 589, and 592 §1.

33 For example, in the schema regarding the ecclesiastical magisterium, the theme of inculturation was also highlighted and now characterizes the following, promulgated Eastern norms: *CCEO* cc. 601, 603, 622 §1, 626, 634 §§1&3, 640 §1 and 647, 1. Unfortunately, the theme of inculturation is hardly present in the Latin Code; if one were to check a subject-matter index for *CIC*, neither "inculturation" nor "culture" appears.

appeared as canon 2. It stated: "The activity of evangelizing peoples is to be done so that, the rule of faith and morals remaining unimpaired, the Gospel can be expressed in the cultures of its people, namely, in catechetics, in theological elocutions, in their own liturgical rites, in sacred art, in particular law, and, in short, in the whole ecclesial life."[34] Because the concept of inculturation was new to canonical terminology and therefore risked being misunderstood, a circumlocution had to be found in each instance to convey the idea. In his report regarding provisional canon 2, George Nedungatt stated: "In its original draft, this canon contained the term *inculturatio*, but this was generally felt to be a neologism and dropped in favour of a periphrasis seeking to express the same idea."[35] As a consequence, here as well as throughout the Eastern Code, the theme of inculturation would consistently find expression in relation to the term "culture."

Already quite similar to the promulgated Eastern norm, the same proposed draft became canon 2 of the 1981 Schema.[36] During the *denua recognitio* of the 1981 Schema, four consultative bodies made a number of objections regarding canon 2. Although the experts did not agree with the observations made, they agreed upon a better formulation of the canon. The observations, together with the experts' reply, stated:

> Apart from two strong *placet* regarding the canon, four consultative bodies express reservations about it, because it seems to confuse evangelization with implantation of the Churches, it allows for too wide an acceptance of native liturgical uses, it does not sufficiently specify what are the '*proprii ritus*', it does not adequately highlight the '*regula fidei et morum*', it tries to circumscribe with examples the areas of inculturation with the danger of being incomplete and too general without concrete norms for the bishops, priests, and lay people.
>
> All things considered, the study group considers the canon to be rather well formulated because, notwithstanding its generic and indicative nature, it contains a principle of maximum importance that, by virtue of the canon, will become the law for every missionary activity. In searching for a better formulation, the study group, apart from the amendment of the beginning of the canon, substitutes *ex officio* the words '*in elocutionibus theologicis*', as not very precise, with '*in theologica doctrinarum*

[34] See *Nuntia*, 11 (1980), p. 57 (c. 2). The Latin text read: "*Activitas gentes evangelizandi ita fit ut, integra manente regula fidei et morum, Evangelium ses in culturis cuiusque populi exprimere possit, in catechesi scilicet, in elocutionibus theologicis, in ritibus propriis liturgicis, in arte sacra, in jure particulare ac demum in tota vita ecclesiali*."

[35] *Nuntia,* 11 (1980), p. 56.

[36] See *Nuntia*, 12 (1981), p. 15 (c. 2).

enunciatione', which are taken form the Conciliar Decree *Unitatis redintegratio*, n. 17.[37]

Consequently, canon 2 now read: "The evangelization of peoples includes the activity which, the rule of faith and morals remaining unimpaired, the Gospel can be expressed in the cultures of its people (*in culturis cuiusque populi*), namely, in catechetics, in the theological declaration of doctrines, in their own liturgical rites, in sacred art, in particular law, and, in short, in the whole ecclesial life." Subsequently, as *SCICO* canon 581 §2, the same formulation appeared except for the phrase "*in culturis cuiusque populi*", which was replaced with "*in cultura singulorum populorum*" ("in the culture of each individual people").[38] During the review of the 1986 *SCICO* within *PCCICOR*, one member particularly objected to this norm and proposed that it be suppressed. While the *Coetus de expensione observationum* agreed to state the norm in an exhortative fashion and it omitted the phrase "the theological declaration of doctrines," the group did not dramatically change the norm or eliminate the important element of inculturation. The member's motion, together with the study group's reply, stated:

> This paragraph causes no few uncertainties. In its current form, the exhortative character has been substituted by a formulation in the indicative form, but the substance of the canon nevertheless remains ambiguous, with the risk of being understood as if evangelization is nothing other than inculturation. Therefore, we propose the suppression of this paragraph, which is unnecessary, because the problem of the inculturation of doctrine is not at all clear, and the Code cannot take a position on questions of doctrine that have not been clarified.
>
> In essence, we accept (the observation) making the paragraph begin with '*Evangelizatio gentium ita fit, ut integra manente...etc.*' and omitting the clause '*in theologica doctrinarum enuntiatione*'.[39]

Only one minor amendment was made to the norm prior to *PCCICOR*'s Second Plenary Assembly. The words "*integra manente regula*" ("the rule [of faith] remaining unimpaired") were replaced with "*servata integritate*" ("preserving the integrity [of faith]".[40] With no essential change to the norm's association of evangelization with cultural expression, *SCICO* canon 581 §2 was promulgated as *CCEO* canon 584 §2.

37 *Nuntia,* 17 (1983), p. 8 (c. 2).

38 See *Nuntia,* 24-25 (1987), p. 111 (c. 581 §2). This change was most likely effected by the *Coetus de coordinatione*.

39 *Nuntia,* 28 (1989), p. 76 (c. 581 §2). Group IV's first formulation of the canon also began in the same way.

40 See *Nuntia*, 27 (1988), p. 53 (c. 581 §2).

2.2 — *CCEO* canon 585

Regarding the necessary preparation for the work of evangelization and its proper execution in the Eastern Catholic Churches, *CCEO* canon 585 establishes norms that are characteristic of the Eastern Code.[41] It states:

> §1. It is for the individual Churches *sui iuris* continually to take care that, through suitably prepared preachers sent by a competent authority in accord with the norms of the common law, the gospel is preached in the whole world under the guidance of the Roman Pontiff.
>
> §2. There is to be a commission for the synod of bishops of a patriarchal Church or the council of hierarchs to foster a more effective cooperation among all the eparchies in the missionary activity of the Church.
>
> §3. In the individual eparchies a priest is to be designated to promote undertakings in an effective way on behalf of the missions.
>
> §4. The Christian faithful are to promote among themselves and others an understanding and love for the missions, to pray for them, to inspire vocations and support them generously with their own offerings.

When Study Group IV presented the first draft of *CCEO* canon 585, it was already quite similar to the promulgated text. Canon 4 of the 1979 provisional norms on evangelization stated:

> §1. It is for all the Churches (*OmniumEcclesiarum*) to take care that, through continually prepared preachers legitimately sent (*per praecones jugiter praeparatos et legitime missos)*, the gospel is preached in the whole world under the guidance of the Roman Pontiff (*sub moderamine Romani Pontificis*).
>
> §2. There is to be a commission for the synod of bishops or the council of hierarchs to foster a more effective cooperation among all the eparchies in the missionary activity of the Church.
>
> §3. In the individual eparchies a priest is to be designated (*deputetur*) to promote undertakings in an effective way on behalf of the missions.
>
> §4. The Christian faithful are to promote among themselves and others an understanding and love for the missions, to pray for them, to inspire vocations, and support them with the necessary (*necessariis*) offerings.[42]

Provisional canon 4 then appeared as canon 4 of the 1981 Schema.[43] During the *denua recognitio* of the 1981 Schema, three consultative bodies requested that the sense of words *Omnium Ecclesiarum* in §1 be better defined. The

[41] Only *CCEO* c. 585 §3 has a Latin counterpart in *CIC* c. 791, 2°, which states: "To foster missionary cooperation in individual dioceses: a priest is to be designated to promote effectively endeavors for the missions, especially the *Pontifical Missionary Works*."

[42] *Nuntia*, 11 (1980), p. 57 (c. 4).

[43] *Nuntia*, 12 (1981), p. 15 (c. 4).

expert study group replied by amending §1 to begin: "It is for the individual Churches continually to take care that, through suitably prepared preachers..." (*Singularum Ecclesiarum est jugiter curare ut per praecones apte praeparatos*...). Another consultative body asked that the meaning of the words *legitime missos* in §1 be better clarified. Again, the experts amended the text by replacing the words *legitime missos* with the clause "sent by a competent authority in accord with the norm of the common law" (*a competente auctoritate ad normam iuris communis missos*). Yet another consultative body proposed that the word *necessariis* in §4 be replaced by *suis* and the expert study group agreed.[44]

Apart from these redactional observations and changes during the revision of provisional canon 4, another question was raised that touched upon the rights of the Eastern Catholic Churches to preach the gospel everywhere in the world. Indeed, *OE* 3 had stated: "Thus the same (Eastern) Churches enjoy equal dignity, so that none of them ranks higher than the others by reason of rite, and they enjoy the same rights and are bound by the same laws, even as regards preaching the gospel throughout the whole world under the direction of the Roman Pontiff."[45] Presumably, on the basis of these things, one consultative body proposed that the words *sub moderamine Romani Pontificis* (under the guidance of the Roman Pontiff) be omitted from §1 or, in the alternative, that these words be better specified so as not to give the impression that each Church *sui iuris* must refer to the Holy Father regarding missionary activity. Since the meaning of *OE* 3 was already clear to the experts, they made no changes to §1 on this account. The proposal together with the experts' response stated:

> The words *sub moderamine Romani Pontificis* are to be omitted or better specified in order not to give the impression that each Church *sui iuris* must refer directly to the Holy Father regarding missionary activity.
>
> *Not accepted.* The clause taken from the conciliar decree *Orientalium Ecclesiarum*, n. 3 is necessary for reasons of the supreme common good of the universal Church.[46]

As amended, canon 4 subsequently became *SCICO* canon 582.[47] When the 1986 *SCICO* was sent to the members of *PCCICOR* for their observations, the question was again raised regarding the right of the Eastern Churches to

[44] For all these changes, see *Nuntia,*17 (1983), pp. 9-10 (c. 4).

[45] For this translation, see: Norman TANNER, ed., *Decrees of the Ecumenical Councils,* London/Washington, Sheed & Ward/Georgetown University Press, 1990, vol. 2, p. 903. (= TANNER, *Decrees*).

[46] *Nuntia*, 17 (1983), p. 10 (c. 4).

[47] *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 111 (c. 582).

preach the gospel everywhere in the world. One member proposed that the words *ad normam iuris communis* as well as *sub moderamine Romani Pontificis* be suppressed in *SCICO* canon 582 §1. The *Coetus de expensione observationum* simply replied: "The proposal is not acceptable from various points of view. The text is consistent with Catholic doctrine and the conciliar documents."[48]

Thereafter, the *Coetus de coordinatione* only made one small redactional change to §3 of *SCICO* canon 582, which was approved by the members of *PCCICOR* at its Second Plenary Assembly.[49] Except for this change and the legislator's own "last change" adding the words *Ecclesiae patriarchalis* after *Synodo Episcoporum* in §2 of the same canon, *SCICO* canon 582 was identical to the promulgated *CCEO* canon 585.

2.3 — *CCEO* canon 586

In the entire Catholic Church, *CCEO* canon 1465 establishes that it is a delict for a person to induce a member of one Church *sui iuris* to transfer to another Church *sui iuris*.[50] However, to induce or coerce anyone to join the Catholic Church is not a delict even though *CCEO* canon 586, like *CIC* canon 748 §2,[51] forbids it. At the same time, the Eastern canon characteristically obliges all the faithful to ensure religious freedom so that no one is ever hindered from embracing the faith and joining the Church. *CCEO* canon 586 states: "It is strictly forbidden to coerce, to induce through improper practices or to allure anyone to join the Church; however, all the Christian faithful are to take care that the right to religious freedom is maintained, lest anyone be hindered from embracing the Church by unjust harassment."

Among the 1979 provisional canons on evangelization proposed by Study Group IV, the first draft of *CCEO* canon 586 appeared as canon 5. It stated:

> §1. It is a crime (*Nefas est*) to coerce, to induce though improper practices or to allure anyone to join the Church; hierarchs (*Hierarchae*) are to take

[48] *Nuntia*, 28 (1989), p. 76 (c. 582 §1).

[49] See *Nuntia*, 27 (1988), p. 53 (c. 582 §3). The word *deputetur* in *SCICO* c. 582§3 was amended to read *designetur*.

[50] *CCEO* c. 1465 states: "A person who, ascribed to any Church *sui iuris*, including the Latin Church, and exercising an office, a ministry or another function in the Church, has presumed to induce any member of the Christian faithful whatsoever to transfer to another Church *sui iuris* contrary to can. 31 is to be punished with an appropriate penalty."

[51] *CIC* c. 748 §2 states: "No one is ever permitted to coerce persons to embrace the Catholic faith against their conscience."

> care that the right of the Church be maintained, that no one be hindered by unjust harassment from embracing it.
>
> §2. Minors, fourteen years old, even of their own accord who request it, are not to be received into the Church without the consent of their parents.[52]

Provisional canon 5 also became canon 5 of the 1981 Schema.[53] During the *denua recognitio* of the 1981 Schema, three consultative bodies argued, with respect to §1 of the canon, that the right of religious freedom is to be defended by all the Christian faithful, not just the hierarchs. They proposed: "Since the defense of a fundamental right of the human person, namely religious freedom, is up to all people and therefore all the faithful, in place of *Hierarchae,* it ought to say *omnes christifideles*." The expert study group accepted the proposal and focused the second part of §1 directly on the right of religious freedom. At the same time, it was proposed that, since the word *nefas* in §1 could result in ambiguities, it ought to be replaced by the expression *severe prohibetur*. The experts also agreed to make this change.[54]

However, regarding §2 of canon 5, several proposals were made to amend it. One consultative body wished to add the clause *nisi periculum mortis immineat*, "since, in danger of death, they can and they must baptize the children without the permission of the parents and even against their will." Four other consultative bodies proposed changing §2 so that it would substantially conform to canon 750 of the 1917 Latin Code or, in the alternative, to leave the matter of determining the exact age in these cases to particular law. In fact, since an Eastern canon similar to canon 750 of the 1917 Latin Code was already being formulated in another schema (*De sacramentis*), the expert study group decided to omit §2 as they did not believe it opportune to add anything to those norms in the context of the canons on evangelization.[55]

Regarding another different question, the first consultative body also argued in relation to §2 that the experts ought to introduce the concept of the Church's duty to remind the faithful of their obligation of searching for the truth and embracing it once they have come to know it. The expert study group replied: "Regarding the introduction of a canon that recalls the obligation of all to search for the truth and embrace it once known, we note that it is still under study for Title XV where, for the moment, we are following

[52] *Nuntia,* 11 (1980), p. 57 (c. 5).

[53] *Nuntia*, 12 (1981), pp. 15-16 (c. 5).

[54] For all the details regarding the *denua recognitio* of canon 5, see *Nuntia*, 17 (1983), pp. 10-11 (c. 5).

[55] *CIC* c. 868 replaced c. 750 of the 1917 Latin Code. The parallel Eastern norms regarding the baptism of infants are found in *CCEO* c. 681.

the line of thought indicated in the *Praenotanda*, p. 5. We would prefer, that is, not to mention in CICO, with a juridical norm, the obligation common to all people without any exception."[56]

Having omitted §2 from canon 5, the expert study group reformulated §1 in accord with the changes indicated above. As reformulated, canon 5 subsequently appeared as *SCICO* canon 583.[57] No further observations were reported in *Nuntia* regarding *SCICO* canon 583, which was identical to the promulgated *CCEO* canon 586.

2.4 — *CCEO* canon 587

Catechumens do not have all the rights of the Christian faithful but they are joined in a special manner to the Church, which already cherishes them among its own (see *CCEO* c. 9 §1/*CIC* c. 206 §1).[58] Given this special concern for catechumens, *CCEO* canon 587 generally prescribes how they are to be prepared for joining the Church while leaving more detailed norms to the particular law of each Church *sui iuris*.[59] Unique to the Eastern Code, *CCEO* canon 587 §2 establishes the right of catechumens to be admitted to the liturgy of the word and other liturgical celebrations not reserved to the Christian faithful. Eastern canon 587 states:

> §1. Persons who desire to join the Church are to be admitted with liturgical ceremonies to the catechumenate, which is not a mere presentation of teachings and precepts, but a formation in the whole Christian life and a suitably extended apprenticeship.
>
> §2. Persons who are ascribed in the catechumenate have the right to be admitted to the liturgy of the word and other liturgical celebrations not reserved to the Christian faithful.

[56] This obligation, however, has been codified in *CIC* c. 748 §1. Unique to the Latin Code, it states: "All persons are bound to seek the truth in those things that regard God and his Church and by virtue of divine law are bound by the obligation and possess the right of embracing and observing the truth which they have come to know."

[57] *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 111 (c. 583).

[58] Like *CIC* c. 206 §1, *CCEO* c. 9 §1 states: "Catechumens are joined with the Church in a special manner in that, under the influence of the Holy Spirit, they express an explicit desire to be incorporated into the Church; they are, therefore, joined to the Church by that very desire and by the life of faith, hope and charity which they lead; the Church already cherishes them as their own."

[59] *CCEO* c. 587 §1 can be compared to *CIC* c. 788 §§ 1-2. While *CCEO* c. 587 §3 leaves the more detailed norms regarding catechumens to particular law, *CIC* c. 788 §3 states that the conference of bishops is to issue statutes on the same matter.

> §3. It is for particular law to enact norms to regulate the catechumenate, determining what is to be done by the catechumens and what prerogatives are recognized as theirs.

When Study Group IV presented its first draft of *CCEO* canon 587, its relator reported that the formulation drew heavily from *AG* 14.[60] That conciliar text, which served as a precise point of reference for the formulation of this Eastern canon, stated in part: "Those who have received from God through the Church faith in Christ, should be admitted to the catechumenate by a liturgical ceremony. The catechumenate is not a mere exposition of dogmas and precepts, but a training in the entire Christian life and a suitably protracted apprenticeship by which the disciples are drawn close to Christ their master."[61] Thus, canon 6 of the 1979 provisional canons on evangelization stated:

> §1. Persons who desire to join the Church are to be admitted with a special liturgical rite to the catechumenate, which must be a formation of the Christian life as well as an apprenticeship in Christian witness.
>
> §2. Persons who are ascribed to the catechumenate have a right to be admitted to the liturgy of the word celebrated in churches.
>
> §3. It is for particular law to define more precisely the juridical status of catechumens.[62]

Provisional canon 6 became canon 6 of the 1981 Schema.[63] During the *denua recognitio* of the 1981 Schema, a number of amendments were proposed and accepted by the expert study group especially in light of *AG* 14.[64] Regarding §1 of the norm, one consultative body argued that it should be more consistent with *AG* 14 and not require a special liturgical rite for admission to the catechumenate. The experts agreed, substituting the expression "special liturgical rite" with the words "liturgical ceremonies" taken from *AG* 14. Indeed, after another consultative body proposed adhering closely to that conciliar text in §1, the expert study group agreed and copied the following words from *AG* 14: "which is not a mere presentation of teachings and precepts, but a formation in the whole Christian life and a suitably extended apprenticeship."

As for §2 of canon 6, which established the right of catechumens to be admitted to the liturgy of the word, three consultative bodies proposed omitting the paragraph because it seemed "to exclude the possibility for catechumens to assist at the entire Divine Liturgy." In not accepting this proposal,

[60] See *Nuntia*, 11 (1980), p. 56.

[61] For this translation, see Tanner, *Decrees*, p. 1022.

[62] *Nuntia*, 11 (1980), pp. 57-58 (c. 6).

[63] *Nuntia*, 12 (1981), p. 16 (c. 6).

[64] For all these amendments to canon 6, see *Nuntia*, 17 (1983), pp. 11-13 (c. 6).

the expert study group replied: "The canon affirms a right without excluding that more can be granted for good reasons...." At the same time, a consultative body maintained that the words in §2 "that they be admitted to the liturgy of the word" were not exact since catechumens had also been admitted to other liturgical celebrations besides the first past of the Mass. Again, the experts agreed adding the words "and other liturgical celebrations not reserved to the Christian faithful."

With respect to §3 of canon 6, two consultative bodies observed that the juridical status of catechumens must be determined not by particular law but, rather, by the common law to ensure that it is the same in the universal Church. If some things were left to particular law, then the norm ought to speak of "norms regarding catechmens" instead of their "juridical status." In accepting the substance of these observations, the experts adopted the wording of *CIC* canon 788 §3, adapting it for the Eastern norm.

As a result of these amendments made during the *denua recognitio*, canon 6 was already practically identical to the promulgated *CCEO* canon 587. Canon 6 appeared as *SCICO* canon 584.[65] No further observations were made regarding the norm when the 1986 *SCICO* was reviewed by the members of *PCCICOR* and the *Coetus de expensione observationum*. In fact, before promulgation, only two slight redactional changes were made to the norm before and at the Second Plenary Assembly of *PCCICOR*.[66]

2.5 — *CCEO* canon 588

Regarding the fundamental freedom of catechumens to choose freely the Church *sui iuris* to which they are ascribed, *CCEO* canon 588 parallels *CIC* canon 111 §2.[67] However, Eastern canon 588 is unique in that it also effectively recommends a catechumen's ascription to the Church *sui iuris* that is appropriate to his or her culture. *CCEO* canon 588 states: "Catechumens are free to be ascribed to any Church *sui iuris*, in accord with the norm of can. 30; however, care is to be taken (*caveatur*) lest anything be recommended that might prevent their ascription in the Church *sui iuris* more appropriate to their culture."[68]

65 *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 111 (c. 584).

66 For these minor changes, see *Nuntia*, 27 (1988), pp. 53 (c. 584 §1) and 77 (c. 584 §3).

67 *CIC* c. 111 §2 states: "Anyone to be baptized who has completed the fourteenth year of age can freely choose to be baptized in the Latin Church or in another ritual Church *sui iuris*; in that case, the person belongs to the Church which he or she has chosen."

68 Parallel to *CIC* c. 111 §2, *CCEO* c. 30 states: "Anyone to be baptized who has completed the fourteenth year of age can freely select any Church *sui iuris* in which he or she is

The characteristic admonition regarding cultural considerations figured in Study Group IV's initial formulation of the new Eastern norm and it would remain part of it throughout the various stages of the norm's *iter* within *PCCICOR*. It first appeared as canon 7 §2 of the 1979 provisional norms on evangelization of peoples.[69]The norm then became canon 7 §2 of the 1981 Schema.[70] During the *denua recognitio* of the 1981 Schema, the norm was only amended slightly to correct two Latin words.[71] At the same time, one consultative body did propose that the last part of canon 7 §2, beginning with "*caveatur*", be replaced with the following formulation: "it is to be recommended, however, that the catechumen be ascribed to the Rite more appropriate to his culture." The expert study group replied: "This is not accepted and we stand by the principle referred to in the *Praenotanda* to the (1981) schema, p. 5: that is to say, it has to do with 'an admonition made to missionaries of any rite of protecting the fundamental rights of all.'"[72]

Canon 7 §2 subsequently became *SCICO* canon 585 §2.[73] During the review of the 1986 *SCICO*, §1 of the canon was omitted leaving §2 as a canon in itself.[74] However, one member of *PCCICOR* did propose that §2 be changed but not so as to diminish the importance of inculturation. Rather, the proposal intended to oblige a catechumen to be ascribed to the Church more appropriate to his or her culture. The member's motion, simply dismissed as "unacceptable" by the *Coetus de expensione observationum,* stated:

> To respect the principle of "inculturation" and keeping in mind that, today, many individuals of Christian countries are baptized at an adult age, the first part of the paragraph seems inappropriate. An adult who is baptized should not be free to be ascribed to any Church *sui iuris*: it is normal that he or she be ascribed to the Church of his or her nation. It is proposed that §2 be the following: "A catechumen must be ascribed to the Church that is more appropriate to his or her culture, if it is present; otherwise to any Church *sui iuris*.[75]

ascribed by virtue of baptism received in that same Church, with due regard for particular law established by the Apostolic See."

69 See *Nuntia,* 11 (1980), p. 58 (c. 7 §).

70 See *Nuntia,* 12 (1981), p. 16 (c. 7 §2).

71 See *Nuntia,* 17 (1983), p. 13 (c. 7 §2). The Latin words "*quidquam*" and "*quo*" were changed to "*quid*" and "*quod*", respectively.

72 *Nuntia,* 17 (1983), p. 13 (c. 7 §2). Regarding the *Praenotanda* to the 1980 Schema, see *Nuntia* 12 (1981), p. 5.

73 See *Nuntia,* 24-25 (1987), p. 111 (c. 585 §2).

74 See *Nuntia,* 28 (1989), pp. 76-77 (c. 585 §1). *SCICO* c. 585 §1 stated: "The admission of catechumens for baptism is up to the pastor or to the priest, to whom that power has been delegated by the pastor, unless it has been reserved by particular law to the local hierarch."

75 *Nuntia*, 28 (1989), p. 77 (c. 585 §2).

As formulated, then, *SCICO* canon 585 §2 underwent no further changes and was promulgated as *CCEO* canon 588.

2.6 — *CCEO* canon 589

Regarding the necessary qualification of missionaries and the form of instruction they should receive, *CCEO* canon 589 establishes a norm unique to the Eastern Code. It states: "Missionaries, either native or non-native, are to be qualified with the appropriate skills and ability; they are to be suitably formed in missiology and missionary spirituality, as well as instructed in the history and the culture of the peoples to be evangelized." The initial draft was formulated by Study Group IV as canon 8 of the 1979 provisional norms on the evangelization of peoples. That draft stated: "Missionaries, either native or non-native, namely, who are sent by legitimate ecclesiastical authority for missionary work, are to be endowed with a suitable natural character as well as qualified with the skills and ability; they are also to be trained appropriately in missiology and missionary spirituality, as well as instructed in the history and culture of the peoples to be evangelized."[76]

Subsequently, the norm became canon 8 of the 1981 Schema.[77] During the *denua recognitio* of the 1981 Schema, numerous observations were made. First, a consultative body suggested that the qualifier "either native or non-native" be removed "because it could give the impression of distinctions and divisions," but the expert study group kept it "because it is of a certain usefulness." Secondly, a consultative body argued that the clause "namely, who are sent by legitimate ecclesiastical authority for missionary work" be omitted "because it could seem to be the explanation of 'non-natives.'" This time, the experts agreed "because the clause is unnecessary and adds nothing at all to the clarity of the canon." A third motion proposed that the canon specify the various categories of missionaries but the study group felt this exceeded the scope of the canon. A fourth proposal recommended that the canon define the relationship between non-native missionaries and those of the local Eastern Church but the experts stated that the proposal went beyond the scope of the entire section *De Evangelizatione Gentium*. A fifth motion suggested that the canon require missionaries to have a knowledge of the place where they would minister but the group of experts felt this to be self-evident and, therefore, unnecessary. Finally, the

[76] See *Nuntia,* 11 (1980), p. 58 (c. 8).
[77] See *Nuntia,* 12 (1981), p. 16 (c. 8).

study group itself decided *ex officio* to abbreviate the phrase "are to be endowed with a suitable natural character as well as qualified with the skills and ability" simply to state "are to be qualified with the appropriate skills and ability".[78]

The amended canon became *SCICO* canon 586.[79] When the 1986 *SCICO* was reviewed, no questions were raised about the canon and the *Coetus de expensione observationum* made no changes to it. *SCICO* canon 586 was already identical to the promulgated *CCEO* canon 589.

2.7 — *CCEO* canon 590

The desired result of evangelization where the Gospel has been preached and catechumens baptized is that these faith communities gradually grow into ecclesial maturity. Like *CIC* canon 786,[80] *CCEO* canon 590 defines at least the institutional goals that are to characterize this ecclesial maturity. It states: "In missionary activity attention must be paid that young Churches reach maturity as soon as possible and become fully established so that, under the guidance of their own hierarchy, they can provide for themselves, and undertake and continue the work of evangelization."

When Study Group IV presented its first draft of this norm as canon 3 of the 1979 provisional canons on evangelization, it was already substantially similar to the promulgated norm. Provisional canon 3 stated: "In missionary activity attention must be paid that young Churches become mature as soon as possible so that, under the guidance of their own hierarchy, they can provide for themselves (*sibimetipsis*), and undertake and continue the work of evangelization."[81] In his report regarding canon 3, the relator, George Nedungatt, stated: "In the light of AG 6, 17 and 19, canon 3 speaks of the maturing of the Christian communities issuing from evangelization. A suggestion to speak here also of their right to grow from missions to churches with their own proper ecclesial structures and hierarchy was turned down in the group."[82] However, in the same report, Nedungatt indicated that a

[78] For all these changes to canon 8, see *Nuntia*, 17 (1983), pp. 13-14 (c. 8).

[79] See *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 112 (c. 586).

[80] *CIC* c. 786 states: "The Church accomplishes the specifically missionary action which implants the Church among peoples or groups where it has not yet taken root especially by sending heralds of the gospel until the young churches are established fully, that is, when they are provided with the proper resources and sufficient means to be able to carry out the work of evangelization themselves."

[81] *Nuntia*, 11 (1980), p. 57 (c. 3).

[82] *Nuntia*, 11 (1980), p. 56.

majority of the group agreed that the question raised by this suggestion had to be pursued.[83] He stated:

> A slight majority of consultors (5 for, 2 against, 2 abstentions) felt that starting from this schema (cfr. c. 3), the question had to be further pursued regarding the juridical right of Christian communities as such (as distinct from individuals) to grow into the fullness of *Ecclesiae Particulares* in the sense of the Conciliar decree *Orientalium Ecclesiarum*, n. 2.[84]

Provisional canon 3 became canon 3 of the 1981 Schema.[85] During the *denua recognitio* of the 1981 Schema, four consultative bodies requested greater precision in canon 3 since it was too generic and did not define when a Church became juridically mature. The special study group also reported: "One of these bodies explicitly proposes that the only juridically certain criterion in this case would be the *plena constitutio* of a Church 'in its hierarchical structures' ('*suis structuris hierarchicis*')." The experts replied:

> The study group discussed this canon at length, first of all to clarify that it indeed must not refer to "biological and psychological" aspects of maturity, even if they are essential and more important, but, rather, be limited to determine the juridical maturity of the individual Churches and prescribe that it be reached *quamprimum*. In accepting the observations received, the study group introduces into the canon the words 'and become fully established so that, under the direction of their own hierarchy' (*atque plene constituantur ita ut, sub ductu propriae hierarchiae*) and substitutes the phrase 'become mature" (*maturae fiant*) with the words 'reach maturity' (*maturitatem attingant*).[86]

In addition, the special study group also changed the position of canon 3 to canon 8bis of the 1981 Schema because of its close relation to canon 9 (now *CCEO* c. 591). As a result of these amendments and changes, canon 8bis was practically identical to the promulgated norm. When canon 8bis appeared as *SCICO* canon 587, only the word *attingant* was changed to *consequantur*.[87] No further observations were reported when the 1986 *SCICO* was reviewed

[83] Although the question may subsequently have been pursued on some level, no further reported mention is made of it in the context of the *iter* of *CCEO* c. 590 within *PCCICOR*.

[84] Ibid. *OE* 2 states: "The holy Catholic Church, which is the mystical body of Christ, is made up of the faithful who are organically united in the Holy Spirit by the same faith and sacraments and by the same government and who, growing together in various hierarchically linked groups, make up the particular churches (*particulares ecclesias*) or rites...." See TANNER, *Decrees*, p. 900.

[85] *Nuntia*, 12 (1981), p. 15 (c. 3).

[86] *Nuntia*, 17 (1983), p. 9 (c. 3).

[87] *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 112 (c. 587).

by the *Coetus de expensione observationum*. Subsequently, only the word *sibimetipsis* was changed simply to *sibi* by the *Coetus de coordinatione* and approved at the Second Plenary Assembly of *PCCICOR* before the norm was ultimately promulgated as *CCEO* canon 590.[88]

2.8 — *CCEO* canon 591

For faith communities in the missions to reach ecclesial maturity, two elements are essential: the promotion of vocations to the sacred ministries and the formation of catechists. These two requirements are expressed in the unique *CCEO* canon 591, which states:

> Missionaries are to be diligent in ensuring that:
> 1° vocations to the sacred ministries are prudently promoted among neophytes so that the young Churches may flourish with native clerics as soon as possible;
>
> 2° catechists are to be formed so that, as valid cooperators of the sacred ministers, they may be able to discharge their task in the work of evangelization and in liturgical service in the best possible way. Provision is to be made by particular law that catechists have a just remuneration.

Within *PCCICOR*, the initial draft of this canon appeared as canon 9 of the 1979 provisional canons on evangelization. With substantially the same content and form, canon 9 stated:

> Missionaries are to be diligent in ensuring that:
>
> 1° vocations to the sacred ministries are promoted among neophytes and candidates rightly formed so that the young Churches can be erected with their own clergy in eparchies as soon as possible.
>
> 2° catechists are to be formed so that, as valid cooperators of the priestly order, they may be able to discharge their task in the work of evangelization and in liturgical service in the best possible way. Provision is to be made in particular law for their just honorarium.[89]

Provisional canon 9 became canon 9 of the 1981 Schema.[90] During the *denua recognitio* of the 1981 Schema, a few redactional changes were made as a result of proposals made by the various consultative bodies.[91] Regarding the first number of canon 9, after two consultative bodies asked that the word *prudenter* or *caute* be added to qualify *promoveantur*, the special study group

88 See *Nuntia*, 27 (1988), p. 53 (c. 587).
89 *Nuntia*, 11 (1980), p. 58 (c. 9).
90 *Nuntia*, 12 (1981), p. 16 (c. 9).
91 For these changes made to canon 9 during the *denua recognitio*, see *Nuntia*, 17 (1983), pp. 14-15 (c. 9).

agreed by adding *prudenter* so that vocations to the sacred ministries would be prudently promoted. Another body proposed replacing the word *quamprimum* (as soon as possible) with *cito* (quickly). While the experts disagreed, they did reformulate the entire phrase containing it to read: "so that the young Churches might flourish with native clergy as soon as possible." Concerning the second number of canon 9, one consultative body argued that, since catechists are collaborators also with deacons, then the prescript ought to state "cooperators of the sacred order" (*cooperatores ordinis sacri*). Another body asked that the just honorarium due catechists be highlighted in the norm even by a separate paragraph. The expert study group replied affirmatively by describing the just honorarium due catechists in a separate sentence of number 2.

Canon 9 subsequently appeared as *SCICO* canon 588.[92] In a change evidently made by the *Coetus de coordinatione*, the catechists' "just honorarium" was replaced by "just remuneration" and it was no longer highlighted in a separate sentence. In the review of the 1986 *SCICO*, no reported observations were made regarding *SCICO* canon 588. Subsequently, the first number was slightly reformulated by the *Coetus de coordinatione* and approved at the Second Plenary Assembly of *PCCICOR*.[93] No further changes were made before the norm was promulgated as *CCEO* canon 591.

2.9 — *CCEO* canon 592

There are still other signs of increasing ecclesial maturity that ought to accompany the implantation of the Church in mission territories. Unique to the Eastern Code, *CCEO* canon 592 §1, which also highlights the theme of inculturation, states: "§1. In mission territories suitable forms of lay apostolate are to be fostered with special care; institutes of consecrated life are to be promoted, taking into account the natural qualities and character of the different peoples; schools and other such institutions of Christian education and cultural progress are to be established as needed. §2. Moreover, dialogue and cooperation with non-Christians are to be fostered earnestly and prudently." In his commentary regarding these growing signs, George Nedungatt cautions that each institutional element is to be "suited for the place, rooted in the soil, educational and cultural institutions."[94] The first draft of *CCEO* canon 592 appeared as canon 10 of the 1979 provisional norms on evangelization. It stated: "§1. In mission territories, suitable forms

92 *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 112 (c. 588).
93 See *Nuntia*, 27 (1988), pp. 53 and 83 (c. 588, 1°).
94 NEDUNGATT, *A Commentary*, p. 423.

of lay apostolate are to be fostered; monastic and religious life harmonious (*concors*) with its people's natural quality and character is to be carefully cultivated (*excolatur*); schools and other institutions of Christian education and cultural progress are to be established as needed. §2. Dialogue with cultivated (*excultis*) non-Christians is to be fostered earnestly (*sedulo foveatur*)."[95] The same norm then became canon 10 of the 1981 Schema.[96]

During the *denua recognitio* of the 1981 Schema, a number of minor changes were made to the two paragraphs of canon 10. Regarding paragraph 1, it was suggested that the dichotomy between monastic and religious life be avoided "because monks are also religious." The expert study group agreed, even *ex officio*, and changed "monastic and religious life" to "institutes of consecrated life." At the same time, *ex officio*, the experts stated: "The study group adds to the beginning of §1 the words '*Peculiari cura*' because the canon, in itself valid for every diocese of the world, in its application presents particular difficulties in the missions. In addition, since the words *excolatur* and *concors* are not well suited to the context of §1, the study group writes:...'*ratione habita cuiusque gentis ingenii et indolis promoveantur*.'"[97] As for paragraph 2, three consultative bodies proposed that the term "cultivated" (*excultis*) be omitted because, as one of the bodies stated, "dialogue is not directed to an intellectual elite, but to the daily witness of fact and of words that Christians give, and are obliged to give, in living with their non-Christian fellow citizens." The special study group simply accepted the proposal without comment. Another consultative body asked that the words *prudens cooperatio* (prudent cooperation) be added to §2 while yet another proposed adding the words *sed prudentur* after *sedulo* because "dialogue with non-Christians requires a lot of prudence." The experts agreed with these observations and reformulated §2 to read "*dialogus et cooperatio ... sedulo et prudenter foveantur*."

As amended, canon 10 became *SCICO* canon 589.[98] No reported observations were made concerning *CCEO* canon 589 during the review of the 1986 *SCICO*. The only other change was made before *PCCICOR*'s Second Plenary Assembly when the word order of "*laicorum apostolatus*" in §1 was reversed.[99] For the rest, the norm remained unmodified and was promulgated as *CCEO* canon 592.

95 *Nuntia,* 11 (1980), p. 58 (c. 10).

96 *Nuntia,* 12 (1981), p. 17 (c. 10).

97 For these changes made to canon 10 during the *denua recognitio* of the 1981 Schema, see *Nuntia,* 17 (1983), pp. 15-16 (c. 10).

98 *Nuntia,* 24-25 (1987), p. 112 (c. 589).

99 See *Nuntia,* 27 (1988), p. 53 (c. 589 §1).

2.10 — *CCEO* canon 593

Unity and cooperation are to characterize the work of all Catholic priests at the service of a specific eparchy or exarchy in mission territories. In this regard, the priests, native and foreign-born as well as religious priests, form one college or presbytery cooperating with the bishop in advancing the work of the missions. At the same time, these priests are to cooperate with other non-Catholic missionaries so as to realize a united Christian witness. These principles are expressed in *CCEO* canon 593, which is also unique to the Eastern Code. It states:

> §1. As all the presbyters of whatever condition working in a mission territory form one presbytery, they are to cooperate zealously in the work of evangelization.
>
> §2. They are to cooperate readily, in accordance with can. 908,[100] with other Christian missionaries, so that they can render united witness to Christ the Lord.

The first draft of *CCEO* canon 593 appeared as canon 11 of the 1979 provisional canons on evangelization. It stated:

> §1. As all presbyters, whether native or non-native, working in mission territories form one presbytery, they are to cooperate zealously in the work of evangelization.
>
> §2. They are to cooperate readily, in accord with can. 7 *De oecumenismo* (*CCEO* c. 908), with other Christian missionaries.[101]

Provisional canon 11 became canon 11 of the 1981 Schema.[102] During the *denua recognitio* of the 1981 Schema, only a couple of changes were made to canon 11.[103] Regarding §1, a consultative body proposed that "reference be made to the dependence of religious on hierarchical authority in the missions." Given the general character of the norm, the special study group accommodated the proposal by replacing the words "whether native or non-native" with "of whatever condition" to qualify "presbyters", thus including religious priests. With respect to §2, it was argued that the sense and aim of the collaboration envisioned there would be better expressed by the addition of the words "so that they render united witness to Christ" (*ut*

[100] *CCEO* c. 908 states: "It is desirable that the Catholic faithful, while observing the norms on *communicatio in sacris*, undertake any project in which they can cooperate with other Christians, not only by themselves but together: for example, charitable works and works of social justice, the defense of the dignity and the fundamental rights of the human person, promotion of peace, days of commemoration for one's country, national holidays."

[101] *Nuntia*, 11 (1980), pp. 58-59 (c. 11).

[102] *Nuntia*, 12 (1981), p. 17 (c. 11).

[103] For these changes, see *Nuntia*, 17 (1983) p. 16 (c. 11).

unum pro Christo testimonium reddant). The experts agreed and amended §2 accordingly.

Canon 11 subsequently appeared as *SCICO* canon 590.[104] No reported observations were made concerning *CCEO* canon 590 during the review of the 1986 *SCICO* by the members of *PCCICOR* and the *Coetus de expensione observationum*. Without any further amendments, *SCICO* canon 590 was promulgated as *CCEO* canon 593.

2.11 — *CCEO* canon 594

Regarding the canonical definition of a "mission territory," Eastern canon 594 indicates this determination is made only by the See of Rome. Unique to the Eastern Code, *CCEO* canon 594 simply states: "Mission territories are those recognized as such by the Apostolic See."

The initial draft of Eastern canon 594 was presented by Study Group IV as canon 12 of the 1979 provisional canons on evangelization. It stated: "By the name of mission territories in this Code are called the territories which are recognized as such by the Apostolic See."[105] Provisional canon 12 appeared as canon 12 of the 1981 Schema.[106] Regarding canon 12, the *Praenotanda* to the 1981 Schema stated:

> Therefore, it helps to note as well as to stress, given such a variety of Churches *sui iuris*, that the coordinating action (*coordinatrix actio*) of the Apostolic See, "as supreme arbiter in interecclesial relations" (*OE* 4),[107] is to be understood especially by all in relation to missionary activity. The salvation of souls requires this, leaving aside any other kind of considerations. Since this action is exercised first of all in circumscribed mission territories, it is consequently reserved solely to the Apostolic See.[108]

During the *denua recognitio* of the 1981 Schema, six consultative bodies made observations regarding canon 12. Because the proposals regarded other schemas or even exceeded the competence of the special study group to handle them, none was accepted and the canon remained unchanged. The expert group stated:

> The observations regarding this canon refer to questions which, *de facto*, exceed the competence of the Commission, which is dealing with questions

[104] *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 112 (c. 590).
[105] *Nuntia*, 11 (1980), p. 59 (c. 12).
[106] *Nuntia*, 12 (1981), p. 17 (c. 12).
[107] *OE* 4 states : "(T)his see, as supreme arbiter in inter-Church relations, will provide for any needs in a spirit of ecumenism, acting on its own or through other authorities, having issued suitable laws, decrees or prescripts." See TANNER, *Decrees*, p. 901.
[108] *Nuntia*, 12 (1981), pp. 4-5.

> *de iure*, or to questions of terminology (*sedes Apostolica*) that regard other schemas or, again, to those more general questions that regard the *coordinatrix actio* of the same Apostolic See, as mentioned in the *Praenotanda* to the schema at pages 4-5, which seems to make absolutely necessary canon 12, which therefore remains unchanged.

With a slightly different formulation, evidently effected by the *Coetus de coordinatione*, canon 12 became *SCICO* canon 591.[109] No further reported observations were made regarding *SCICO* canon 591 either during the review of the 1986 *SCICO* or by way of further amendment before, during or after the second Plenary Assembly of *PCCICOR*. The identical formulation was promulgated as *CCEO* canon 594.

Conclusion

In this article of the *Festschrift* to honor Father Roland Jacques, O.M.I., the author has endeavored to write a legislative history of Eastern canons 584-594 on evangelization not only to highlight Father Jacques' keen appreciation for the Eastern Catholic Churches and his known dedication to the missions but, also, to offer a first study of the *iter* of these canons and their elaboration within *PCCICOR*.

Based upon the proceedings of *PCCICOR* reported in *Nuntia*, part 1 of the article described the various stages of the codification process that resulted in the promulgation of Eastern canon 584-594. Then, part 2 traced the *iter* of each of *CCEO* canons 584-594 as they were initially proposed and subsequently refined within *PCCICOR*.

Given this study of *CCEO* canons 584-594, it is hoped that it will contribute to a wider knowledge of the Eastern Code. Perhaps it will also serve as the basis for a future, comparative study of the parallel norms on evangelization in the two Codes of the universal Church. Indeed, when John Paul II promulgated the Eastern Code, he repeatedly urged a greater knowledge and comparative study in all canon law faculties of the Catholic Church's one *Corpus Iuris Canonici*, of which both the Eastern Code and Latin Code are integral parts.

[109] *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 112 (c. 591).

Studia canonica 49 | 2015, pp. 89-109
doi: 10.2143/STC.49.1.3082840

LA CRÉATION DU DROIT DANS L'ENRACINEMENT AU PASSÉ GRACE AUX COLLECTIONS CANONIQUES : RÉFLEXIONS SUR LA FORMATION DU DROIT CANONIQUE

BRIGITTE BASDEVANT-GAUDEMET*

RÉSUMÉ — Les sources du droit ne sont pas neutres et les processus de formation du droit canonique correspondent à la nature même de la société ecclésiale que ce droit doit gérer. L'Église ancre son système juridique dans la fidélité au message délivré par le Christ et à la Tradition. Pourtant, le droit canonique évolue, pour s'appliquer à des sociétés en constantes transformations. Les collections canoniques, recueils de textes antérieurs et sources d'un droit toujours renouvelé, sont l'une des caractéristiques spécifiques du droit de l'Église que l'on ne retrouve pas dans les systèmes juridiques séculiers. Elles ont évolué, pendant plus d'un millénaire, en appuyant constamment l'ecclésiologie dominante d'une époque et permettant ainsi l'affirmation progressive de la centralisation romaine puis de la *plenitudino potestatis* du souverain pontife. Dans la continuité de ce même mouvement, le pape a étendu son autorité sur ce vaste corpus juridique et s'est fait législateur suprême jusqu'à la promulgation du Code de droit canonique de 1917.

SUMMARY — The sources of law are not neutral and the process of the formation of canon law corresponds to the very nature of the ecclesial society which that law must manage. The Church anchors its legal system in fidelity to the message delivered by Christ and Tradition. Canon law evolves, however, in order to be applied to societies in constant transformations. The canonical collections, collections of previous texts and sources of law constantly renewed, are one of the specific characteristics of the law of the Church that are not found in secular legal systems. They have evolved for more than a millennium, constantly supporting the dominant ecclesiology

* Professeur d'histoire du droit à l'Université Paris Sud. Directrice du Centre *Droit et Sociétés religieuses*

of an epoch and allowing the progressive affirmation of Roman centralization and the *plenitudino potestatis* of the supreme pontiff. In continuation of this same movement, the pope has extended his authority over this vast juridic corpus, and became the supreme legislator until the promulgation of the 1917 Code of Canon Law.

Introduction

Ces quelques lignes n'ont guère de mystères pour le dédicataire de cet article. Canoniste mais aussi historien du droit canonique, Roland Jacques possède cette rare capacité de mener ses recherches à travers toutes les périodes de l'histoire de l'Église. Telle est la raison pour laquelle j'ai souhaité lui dédier ce panorama, parcours des siècles dans les dédales d'un système juridique auquel il a consacré une large partie de ses travaux.

Tout système juridique possède un certain nombre de sources, diversifiées. Celles-ci, toujours plurielles, ne sont pas neutres et reflètent les caractères du système juridique qu'elles doivent faire fonctionner. Telle catégorie se développe dans tel cadre, en fonction des objectifs à atteindre, selon la société, la forme du pouvoir politique ou encore les valeurs, l'idéologie que l'on cherche à promouvoir. Il en va tout naturellement ainsi du droit de l'Église. Rappelons que l'Église, comme toute société, a besoin d'un droit. Elle est porteuse d'un message spirituel, qui pourrait sembler se situer en dehors des réalités terrestres. « Mon Royaume n'est pas de ce monde » a dit le Christ ; ou bien : « Rendez à César… ». La parole divine n'a pas comme premier objectif de régir l'univers temporel. Pourtant, le droit est nécessaire à toute société et la société ecclésiale, qui se déploie dans le monde d'ici bas, n'échappe pas à cette contingence. Le droit canonique s'impose. Il définit les relations d'autorités. L'Église catholique s'est dotée, au cours de l'histoire, d'une structure hiérarchique ferme dont les règles juridiques doivent réguler le fonctionnement afin d'assurer l'exercice d'une autorité légitime, respectant certaines formes et certaines limites. Le modèle catholique est spécifique, différent par exemple de celui des protestants qui ne partagent pas cette conception d'un pouvoir hiérarchique, ou encore de celui des orthodoxes s'attachant au principe de collégialité, bien davantage que ne le fait l'ecclésiologie catholique. Des règles gèrent chacun de ces modèles.

Plus largement, le droit canonique détermine les droits et devoirs de chacun, ceux des clercs qui par leur libre consentement ont accepté un engagement spécifique au service de l'Église, mais aussi ceux des laïques. Cette simple mention permet une importante considération préliminaire. Le droit canonique n'est pas figé mais peut évoluer, parfois profondément. L'exemple

des mutations qu'ont connu au cours de l'histoire les conceptions des droits et des devoirs de chacun est significatif. S'agissant des laïques, pendant bien des siècles, l'Église n'a pris en compte que leurs devoirs, en se préoccupant fort peu de leurs droits. Ce n'est guère que depuis le concile de Vatican II qu'elle retient également les droits des fidèles. Cela correspond à une nouvelle ecclésiologie considérant la communauté des fidèles comme constituant l'Église elle-même. Le droit canonique, semblable en ce point aux droits étatiques, n'est pas neutre mais évolue pour s'adapter aux évolutions de l'Église, de ses doctrines ecclésiologiques et de sa gouvernance. S'il change, il obéit néanmoins à des caractères spécifiques, ignorés des droits séculiers et liés à la nature même de l'Église, aux fins propres qu'elle se propose. Si le droit de l'Église organise la vie des hommes, sur terre au quotidien, il doit parallèlement donner à l'Église les moyens d'accomplir sa mission spécifique et unique : conduire chacun au Salut éternel. Cette finalité très particulière a d'importantes conséquences. D'une part le droit de l'Église compte de très nombreux domaines que l'on ne retrouve nullement dans les droits séculiers : la liturgie, les sacrements pour ne citer que les exemples les plus nets. D'autre part — et telle est la considération essentielle que je retiens dans ce bref article —, le fondement même de la règle juridique du droit de l'Église est spécifique, lui dictant une nature singulière. Dans ce cadre, le mécanisme des collections canoniques est un moyen particulièrement adapté au processus de la création de son droit. La nature même du droit canonique l'a conduit à se couler dans le moule des collections et a assuré leur succès. Celles-ci répondent à la nature de ce droit et leurs caractères évoluent au cours des temps, en fonction de l'orientation que les canonistes veulent donner au droit de l'Église[1].

De fait, le droit de l'Église présente des caractères, distincts de ceux des systèmes juridiques séculiers car les fins propres que se propose l'Église sont immuables. Les objectifs de la société ecclésiale sont une donnée absolue, constante à travers les temps. Sans nous livrer ici à des considérations théologiques, rappelons cette évidence selon laquelle l'Église doit montrer une fidélité totale à un message fixe, stable, constant et ancien : celui de la Bible, surtout de l'Évangile. Ces écrits ne constituent pas pour autant une

[1] L'ouvrage classique reste celui de Paul FOURNIER et Gabriel LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, Paris, Sirey, 2 vol., 1931 et 1932. Beaucoup de collections ont, depuis cette date, été découvertes, éditées et étudiées ; pourtant le Fournier Le Bras demeure la référence de base. Voir aussi Jean GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Église en Occident du II° au VII° siècle*, Paris, Cerf-CNRS, 1985, 188 p. ; Jean GAUDEMET, *Les sources du droit canonique VIII°-XX° siècle*, Paris, Cerf, 1993, 262 p. ; Carlo FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa,* Bologne, Il Mulino, 2011, p. 369.

source du droit, car l'Évangile n'est pas et ne veut pas être un texte juridique. Elle est un fondement spirituel, dont le droit doit tenir compte. Sur l'Évangile se construit la Tradition, un ensemble de données qui s'enracinent dans les tout premiers temps de la vie de l'Église. L'importance de ce socle, fondement capital et immuable, conduit les canonistes à distinguer l'existence de deux catégories de normes, relevant de sources distinctes que les canonistes désignent depuis les Temps modernes par des expressions claires. Ils distinguent les prescriptions du droit divin, et celles édictées par les hommes, qualifiées de droit humain ou ecclésiastique. Les premières sont des normes supérieures, intangibles, qui s'imposent à tous, y compris aux conciles ou au pape. Néanmoins, le droit divin est fait de principes généraux qu'il faut formuler et exprimer ; ce faisant, on les interprète forcément. Les dispositions de droit humain sont une mise en application du droit divin par les dispositions concrètes d'un droit positif ponctuel et pragmatique, élaboré par les autorités ecclésiastiques compétentes, par le (ou les) législateur(s). Elles doivent être conformes aux premières. Une stricte hiérarchie des normes s'impose[2]. Le droit humain ou ecclésiastique, œuvre de l'homme est par nature évolutif. Il peut et doit se transformer progressivement, dans la conformité au droit divin. Si le message divin est immuable, il n'en va pas de même de l'ensemble des normes du droit canonique. La société terrestre évolue. Sa gouvernance impose à l'Église de prendre en compte ces mutations. L'adaptation est nécessaire ; elle est constante et positive. Mais chaque changement doit se faire dans la fidélité à une norme supérieure, immuable, que représentent le droit divin et la Tradition.

Cette considération constitue une donnée spécifique au droit de l'Église. Certes, les droits séculiers prennent eux aussi en compte une idéologie supérieure. Les droits étatiques connaissent une hiérarchie des normes permettant d'apprécier la légalité, ou la légitimité de telle mesure ponctuelle. Par exemple, dans un État de droit, lois et autres dispositions doivent être conformes aux droits de l'homme, au droit naturel, ensemble de normes supérieures qui s'imposent de façon absolue. Pourtant, l'autorité, et surtout le caractère inaltérable, reconnus aux droits de l'homme, ou au droit divin de l'Église catholique ne sont pas équivalents. On connaît les débats sur la nature immuable ou contingente des droits de l'homme. On sait combien la doctrine hésite à affirmer l'existence d'une seule conception, universelle, des droits de l'homme. Tous ne s'accordent pas sur l'universalisation des droits de l'homme et soulignent les spécificités, selon les continents, l'histoire, les civilisations et les religions. Les droits de l'homme conservent-ils

[2] Philippe TOXÉ, *La hiérarchie des normes en droit canonique*, thèse, droit, Paris-Sud et Institut catholique de Paris, 2001.

un certain caractère relatif ?[3] Dans l'Église, la situation est différente car ce que l'on qualifie de droit divin possède une constance, une stabilité plus absolue au cours des siècles. Il revient cependant aux diverses autorités de l'Église d'élaborer les prescriptions impératives adaptées aux nouvelles situations.

Dans ce vaste ensemble de sources du droit humain, figurent les collections canoniques, qui reprenant le droit antérieur, créent un nouveau droit. Une collection canonique est un recueil de textes, ou plus exactement de fragments de textes plus anciens qualifiés d'*auctoritates*. Chaque *auctoritas* est rapportée à sa source première, référence dont il est fait mention. Recueil, la collection ne contient généralement pas — ou très peu — de textes rédigés par l'auteur qui la compose. Recueil, elle n'a pas comme objet premier de proposer de nouvelles dispositions juridiques et n'est pas davantage un traité ambitieux exposant tout le droit relatif à un sujet, dans une construction d'ensemble.

La méthode s'apparente en partie à celle de la composition des compilations de droit romain du Bas-Empire[4]. L'auteur cite sa source, mentionne le document dans lequel il puise chaque texte. Il existe toutefois une profonde différence de nature entre compilation de droit romain et collections canoniques en raison des objectifs recherchés. L'auteur d'une collection soutient une « thèse », veut promouvoir une réforme. La société ecclésiale tend vers un idéal de vie et d'organisation pour lequel la volonté de réforme est un thème constant. Celle-ci impose d'adapter les règles existantes aux conditions du moment ; mais réformer est toujours revenir à la source, à un état pur, découlant directement du discours du Christ. Le recours aux textes anciens garantit la pureté de la fidélité à la Tradition. La composition de la collection assure l'adaptation aux données du temps.

Le mécanisme des collections canoniques permet d'honorer deux préoccupations. Recopier les textes assure leur conservation et pérennité ainsi que leur diffusion. Mais en même temps, le copiste, qui est ici auteur et pas seulement copiste, s'octroie une certaine liberté par laquelle la notion de collection prend tout son sens. Il n'est pas neutre mais choisit les textes qu'il souhaite prendre et ceux qu'il entend laisser de côté. Il s'autorise à les modifier

[3] Le concept de droits de l'homme et sa consécration juridique datent-il de l'Antiquité et de la philosophie grecque, ou seulement du siècle des Lumières précédent la Révolution de 1789 ? Peut-on, d'autre part, considérer qu'il existe une seule conception des droits de l'homme, une doctrine valable toujours et pour tous, telle que la reflète la déclaration universelle de 1948 ?

[4] Jean GAUDEMET, « Codes, Collections, Compilations. Les leçons de l'histoire », dans *Droits*, 24 (1996), pp. 3-16.

et à les tronquer. Il peut s'attacher à l'exception que formulait le texte d'origine et, ne citant que ce passage, il fait de cette exception la règle générale. Il peut au contraire ignorer les exceptions qui étaient dans le texte premier. La modification consiste aussi parfois en une véritable interpolation faite, par exemple, par l'ajout ou la suppression d'un « non ». En outre, l'auteur décide l'ordre dans lequel il entend présenter les textes, afin de convaincre son lecteur. Il élabore ainsi son propre recueil qu'il compose, selon sa conception et selon l'orientation qu'il veut donner à la matière traitée. La collection apporte un message nouveau, à partir des matériaux anciens[5].

Comme pour toute source du droit, se pose la question de l'autorité d'une collection, de la valeur de chacune des *auctoritates*, replacée dans le contexte de son élaboration première et de celle de l'œuvre elle-même, réalisée bien plus tard. Sauf quelques exceptions, qui sont tardives dans l'histoire, ces collections n'ont pas de valeur officielle. Elles ne sont pas promulguées par le pape ou par un législateur quel qu'il soit. Elles n'ont que la valeur et l'autorité que l'opinion ou la doctrine reconnaissent à leur compositeur, qui est un particulier. Elles restent des œuvres privées.

En pratique il est possible d'évaluer l'utilisation qui en est faite, leur succès, par deux indices qui permettent de mesurer leur importance réelle, en dehors de toute reconnaissance officielle. L'existence d'un nombre plus ou moins élevé de manuscrits atteste de la volonté qu'ont eue les uns et les autres de les faire connaître. En outre, il est intéressant de rechercher qu'elle fut l'utilisation d'une collection par les rédacteurs de collections ultérieures. On découvre ainsi le cheminement des *auctoritates*. Ce sont parfois des passages entiers d'une collection qui se retrouvent dans une autre, rédigée dans une tout autre région et un ou deux siècles plus tard. Si un ensemble de textes est ainsi repris, c'est qu'il semble toujours valable et apprécié.

Ce mécanisme général correspond tout particulièrement aux nécessités du système juridique propre à l'Église et a donc été très utilisé. Pendant plus d'un millénaire, il a constitué la source première du droit de l'Église. Mais les caractères sont différents, selon les époques parce que les priorités que se fixe l'Église ne sont pas toujours identiques. Les collections assurent l'évolution progressive du droit. Elles permettent le gouvernement des communautés d'une époque, dans la fidélité au passé. Néanmoins, et dans la mesure même où elles reflètent un système juridique d'une société donnée,

[5] Lorsqu'il utilise un texte inséré dans une collection canonique, l'historien doit naturellement distinguer le texte lui-même, l'auteur et la date de son élaboration, et l'insertion dans la collection, l'auteur et la date de la collection elle-même. Ne pas se poser cette question chronologique revient tout simplement à des non-sens historiques.

leurs caractères se transforment. Voyons, en parcourant les siècles, quels furent les traits saillants des collections aux diverses périodes, en fonction des orientations que les canonistes d'un temps voulaient donner au droit de l'Église. Ces changements progressifs déboucheront sur le passage de l'âge des collections à l'âge de la codification. Tel est le cheminement qu'il convient d'évoquer, selon un déroulement qui se doit d'être chronologique. Si la fidélité au passé est constante, celle-ci est, dans un premier temps, ce que l'auteur veut afficher le plus fortement (I) ; par la suite et dès les débuts de l'âge classique, la toute puissance pontificale est le premier aspect qui transparait dans le mode de composition de ces recueils (II).

1 — *L'enracinement dans le passé au détriment de l'auteur*

Dès les premiers siècles du christianisme, les responsables pastoraux, formulent nombre de prescriptions disciplinaires, relatives aux modalités du culte divin, ou à la conduite et aux fonctions des clercs, etc. Le recours aux collections canoniques se fait tout naturellement, pour assurer la connaissance et l'autorité des dispositions juridiques auxquels chacun doit se soumettre.

1.1 — L'enracinement dans le passé afin de se mettre sous l'autorité des apôtres

Au II° ou III° siècle, on assiste à la naissance des premières collections, désignées comme constituant la littérature pseudo-apostolique. Dans cette Église primitive, les textes, souvent des lettres d'évêques, sont encore peu nombreux. En conséquence, on mêle élaboration de nouveaux écrits et copie de fragments préexistants. Il convient de donner une même valeur à l'ensemble. En ce sens, incorporer de nouveaux éléments aux plus anciens rehausse la force de ce qui vient tout juste d'être rédigé.

Par fidélité au fondement premier du droit canonique, c'est-à-dire au message du Christ et de ses apôtres, chacun considère ce qui est ancien comme bon, car proche de l'époque du Christ et peut-être dit par le Christ lui-même ou par les apôtres dans son entourage immédiat. Pour cette raison, les premières collections sont pratiquement toutes attribuées aux apôtres et mises expressément sous leur autorité. Elles semblent la parole même des apôtres que l'auteur se contente de mettre par écrit et sont désignées par le terme général de littérature pseudo-apostolique. Citons la *Didaché*, dont le titre signifie « doctrine » des douze apôtres, la *Tradition apostolique*,

rédigée vers 200 qui est la meilleure source de notre documentation pour la connaissance les rites liturgiques anciens à Rome. Plus tard, et couronnant déjà près de quatre siècles de la vie de l'Église et de son droit, le plus important monument de cet ensemble est certainement le beau recueil que furent les *Constitutions apostoliques*[6] datant des années 380 et, vers la même époque, les *Canons des apôtres*. Ces titres indiquent l'attribution voulue. Le mécanisme consiste à présenter le texte comme écrit par les premiers témoins de la vie du Christ, personnages prestigieux et vénérés. On veut transmettre l'enseignement des apôtres auquel il importe de rester fidèle. Il s'agit d'une fausse attribution, procédé fréquent qui n'enlève rien à la portée de l'écrit.

Le lien immédiat au Christ et l'ancienneté sont des gages incontestables de prestige et d'autorité. Mettre un document sous le nom des apôtres en procédant à de fausses attributions, ne relève pas d'une quelconque manipulation condamnable. L'auteur agit pour le bien de l'Église. Il estime une prescription importante, pour la vie même de l'Église et des chrétiens. Dire qu'elle est due aux apôtres semble le meilleur moyen pour revêtir la disposition de la force nécessaire à son respect. La fidélité au passé, qui est le propre du droit de l'Église, demande que l'on s'appuie sur les fondateurs de cette Église. Elle conduit donc tout naturellement aux fausses attributions.

Parallèlement, présenter ces collections, appréciées par les utilisateurs, comme émanant des apôtres, renforce tout naturellement l'idée comme quoi le droit canonique doit s'enraciner dans le passé.

1.2 — L'enracinement dans le passé afin de diffuser une discipline cohérente sur de vastes zones géographiques

La période suivante, du V° au VIII° siècle est sans doute moins ambitieuse, le niveau intellectuel général de la société subissant un certain déclin. Les collections existent et continuent à se multiplier, mais ceci dans un but de diffusion plus que de création. Le mécanisme des fausses attributions connaît une éclipse. Il n'est plus guère utilisé parce que l'esprit inventif s'est quelque peu estompé.

Au cours de ce haut Moyen Âge, le gouvernement de l'Église se fait essentiellement par le biais des conciles au sein desquels les pères légifèrent. Les canons conciliaires sont les principales sources du droit. Ils émanent d'assemblées locales, souvent réunies dans le cadre de la province ecclésiastique,

[6] *Les constitutions apostoliques*, Sources chrétiennes, 3 vol., 1985-1987, Paris, Cerf, introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger.

comptant parfois seulement cinq ou dix évêques. Les conciles rassemblant vingt ou cinquante participants restent exceptionnels. Chaque législation conciliaire est propre à un concile mais s'inscrit dans un ensemble plus large. Les prélats sont soucieux de l'unité de l'Église. Si les assemblées sont locales c'est en raison de contingences pratiques : il est difficile de circuler pour se rendre au loin. Pourtant, des communications existent permettant à chacun d'avoir connaissance de la vie religieuse, ou de la législation d'autres régions. Sans que la règle ne soit, à cette époque, expressément formulée, chaque évêque, ou les évêques d'une même province, ressentent l'impérieuse nécessité d'une législation cohérente à travers de large territoire, pour le moins l'Occident chrétien. Tout naturellement et sans qu'une instance supérieure y contraigne expressément, chaque chef de communauté se préoccupe de la discipline à laquelle sont soumis les diocèses voisins et fait en sort d'adopter des dispositions comparables pour le troupeau dont il a la charge. En conséquence, les législations conciliaires circulent et, si chacune n'est que d'application locale, des modèles se forment reprenant les canons adoptés dans une province voisine.

Le mécanisme des collections permet cette relative unification ou, du moins, cette cohérence du droit. Il est, pour cette période, particulièrement simple. Les évêques présents à une réunion conciliaire, soucieux de voir leur législation connue et respectée, diffusent les canons qu'ils ont eux-mêmes élaborés, les recopient et les font recopier. De plus, convoqués à une autre réunion, ils s'y rendent avec les canons adoptés quelques temps plus tôt, dans un autre lieu afin que la nouvelle assemblée tire son inspiration des prescriptions déjà édictées, à quelque distance de là. Chaque concile répète les mesures antérieures, dans le souci de les conserver plus que de les modifier.

Nous ne connaissons, directement, aucun acte de ces conciles, mais possédons seulement ce qui nous est parvenu par les collections. Les renseignements peuvent paraître insuffisants puisqu'il ne s'agit jamais du texte original. Le mécanisme est pourtant révélateur de l'importance des collections. C'est par l'incorporation dans une collection, qui se veut plus large que le concile lui-même, que les actes sont connus, diffusés et que, somme toute, ils acquièrent autorité.

Des collections de canons conciliaires se forment tout naturellement, reprenant généralement les actes des conciles les uns à la suite des autres dans des cadres géographiques larges[7]. Elles sont très logiquement qualifiées

[7] Collections africaines, gauloises, wisigothiques, mais aussi collections orientales, assez différentes et très riches.

de collections chronologiques. Leur auteur, copiste plus que compositeur, se borne souvent à compiler les canons conciliaires. La fidélité au passé domine, sans interdire quelques innovations, peu marquées, réalisées dans un désir d'adaptation à d'éventuelles évolutions sociales.

1.3 — L'enracinement dans le passé par le recours aux *auctoritates*, et le choix actif de leur organisation afin de promouvoir une thèse

Progressivement, au VII° et surtout au VIII° siècle, apparaissent les premières collections dites méthodiques ou systématiques dont les deux caractères principaux sont d'une part de recueillir des textes d'origine plus diversifiée et d'autre part de présenter une doctrine en regroupant et ordonnant des *auctoritates* relatives à un même sujet. Puiser à des sources diversifiées pour les rapprocher, voire les fusionner, traduit toujours le même souci d'unité. En outre, défendre une thèse s'accompagne d'une recherche d'arguments dans une documentation plus large. L'opération de choix est facilitée parce que les textes disponibles sont plus nombreux. L'auteur procède lui-même au classement et est actif face à sa documentation. Il propose une thèse. Par ses choix et modifications, il aboutit à faire prévaloir une nouvelle discipline, éventuellement novatrice, mais qui s'enracine dans le passé puisqu'il ne formule pas directement, lui-même, les prescriptions.

Citons la *Vetus Gallica*, collection gauloise, l'une des plus anciennes de ces collections systématiques et qui constituera largement le droit canonique de la Gaule au haut Moyen Âge. Une première version est élaborée vers les années 600. D'autres suivront, dues à d'autres mains qui complètent et modifient comme ils l'entendent[8]. Le processus consiste à enrichir et à infléchir un écrit qui existe déjà, sans procéder à une rédaction totalement nouvelle. Un autre exemple peut être constitué par l'*Hispana*, plus célèbre, plus volumineuse et qui s'enrichit sur plus d'un siècle, en empruntant notamment aux nombreux conciles de Tolède qui s'échelonnent au cours du temps à partir du VI° siècle[9]. La collection, constamment revue et complétée, est délicate à étudier en raison de ces remaniements multiples. Mais ce sont ces mêmes enrichissements incessants qui lui donnent sa portée et permettent de construire une œuvre utile et applicable aux temps présents, dans une stricte invocation du passé.

Dans cette volonté d'unité, certaines collections circulent parfois à l'initiative de ceux qui, progressivement, se sont placés de façon incontestable à

[8] Le texte définitif semble fixé vers 722 ; il compte alors 400 canons, répartis en 74 titres.

[9] Edition par MARTINEZ DIEZ, *La coleccion canoncica Hispana*, Madrid, 1966.

la tête des deux hiérarchies, spirituelle ou temporelle. Ainsi le pape Hadrien I° adresse la *Dionysio-Hadriana* à Charlemagne en 774. La démarche est significative du rôle des deux puissances dans gouvernement du monde et de la place des collections canoniques comme instrument de gouvernance. La collection ne traduit pas seulement la vue que l'on cherche à donner de l'Église et des clercs ; elle est aussi le symbole d'une autorité et reflète en l'espèce une concordance entre la puissance spirituelle suprême et la première puissance temporelle en Occident.

1.4 — L'enracinement dans le passé au profit des papes des premiers siècles

La fin de l'époque carolingienne présente d'autres caractères. Elle correspond à la plus célèbre période des faux, fabriqués sciemment afin d'assurer la réforme de l'Église. Les carolingiens avaient entrepris une œuvre réformatrice. À partir du milieu du IX° siècle, alors que leur esprit réformateur s'essouffle, un nouveau genre de collections canoniques témoigne de nouvelles préoccupations. Nombre de canonistes, théologiens et prélats appellent à régénérer la discipline des clercs, émanciper l'Église des mains des laïques et bien d'autres points encore. Les objectifs sont ambitieux et ceux qui les formulent estiment qu'aucune autorité n'est apte à prendre les mesures nécessaires. Des tentatives faites au début du siècle, tant par Charlemagne que par les papes, ne semblent pas se poursuivre, ni de la part des princes ni à Rome.

Face à ce constat de déficience de l'autorité et d'inefficacité des pouvoirs en place, certains prélats de rang secondaire, ou simples clercs, décident d'agir ; personnages anonymes, ils sont sans grand prestige personnel. Afin de donner force à leurs écrits, ils les présentent comme émanant de hautes personnalités des siècles passées, qui inspirent respect et auxquelles on doit obéissance. Le IX° siècle est par excellence l'époque des faux. On connaît l'ensemble des *Faux-isidoriens*, documents fondamentaux, composés vers le milieu du IX° siècle, sans doute par un atelier de faussaires[10]. Cet ensemble compte lui même diverses collections ; seule nous intéresse la méthode de fabrication. Les faux isidoriens contiennent un certain nombre de décrétales pontificales, de papes des VII° ou VIII° siècles, qui ont existé et ont effectivement écrit ces textes. Ils rassemblent aussi des canons de conciles, quelques fragments de constitutions impériales empruntés au Code Théodosien, ou

[10] Horst FUHRMANN, *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen von ihrem Auftauchen bis in die neue Zeit*, 3 vol., Stuttgart, Anton Hiersemann, 1972-1974.

encore des écrits des pères de l'Église, en somme des textes de provenances diverses et qui sont des textes authentiques. Mais ces mêmes recueils invoquent aussi, étroitement imbriqués dans l'ensemble, des faux : des *auctoritates* des périodes antérieures mais dont soit le contenu soit l'attribution sont modifiés ; ou encore des textes fabriqués de toutes pièces et mis sous l'autorité d'un haut personnage. Les personnalités auxquelles sont attribués ces faux sont le plus souvent les papes des premiers siècles dont nous savons parfaitement qu'ils n'ont pas pris de décrétales, à une époque où la primauté pontificale était encore mal assurée[11]. Le recours à l'autorité romaine primitive s'explique aisément : le pontife romaine jouit d'une autorité incontestable ; invoquer un pape des premiers siècles est invoquer d'une part la parole du chef suprême de l'Église mais aussi une parole enracinée dans la Tradition.

L'objectif est de réaliser une réforme de l'Église. Les hommes au pouvoir au IX° siècle semblent incapables de la mener à bien. Des particuliers anonymes disent ce que doit être cette réforme et pour conforter la portée de leur œuvre ils l'attribuent à l'un des papes de l'Église primitive.

Connaître les objectifs majeurs des faussaires aide à mieux comprendre les procédés auxquels ils ont recours : Une des préoccupations fondamentales est la défense du pouvoir de l'évêque contre le métropolitain. Indirectement, l'autorité du pape s'en trouve renforcée. Telle est l'une des raisons de l'attribution de ces *auctoritates* aux premiers pontifes romains. Parallèlement, le monde des clercs doit obéir à une discipline stricte et selon une hiérarchie resserrée, souci qui ne fait qu'accroître le désir affermir le pouvoir épiscopal. La protection de l'Église et des clercs impose aussi de réprimer le pillage des biens ecclésiastiques par les laïques ou encre, dans un autre domaine qui relève du même esprit, de se protéger contre les procès intentés par les laïcs contre les clercs.

Ces faux, bien rédigés, d'une portée importante, sont appréciés et abondamment invoqués. Ils sont recopiés et constamment utilisés par la suite, notamment dans le *Décret* de Gratien où ils représentent près de 10 % des *auctoritates* utilisées. Jusqu'au XVI° siècle, personne ne met en doute leur authenticité. Dans le cadre du mouvement humaniste de la Renaissance et du développement de l'esprit critique, on découvre qu'il s'agit de faux. Pourtant, depuis plus de six siècles, les canonistes y voyaient des dispositions disciplinaires ou juridiques émanant des pontifes romains et de la plus grande utilité. On les reprenait, répétait et le droit canonique s'édifiait sur

[11] Les historiens s'accordent aujourd'hui pour dire que les premières décrétales datent des papes Damase et Sirice (à partir de 380). Celles qui sont attribuées à des pontifes précédents sont des fausses décrétales.

eux. Si la doctrine a pu s'interroger lorsqu'elle a pris conscience de leur véritable nature, les canonistes se sont vite accordés sur la nécessité de continuer à prendre en considération ces faux qui avaient permis la mise en place d'un droit et de pratiques positives pour l'Église. L'enracinement dans le passé justifie l'élaboration de faux textes et de fausses attributions. Par la suite, c'est le même souci de continuité et de permanence qui commande de garder ces faux.

Telle est l'un des traits particuliers du mode de construction du droit canonique, que les collections canoniques permettent d'assumer parfaitement.

1.5 — L'enracinement dans le passé et la Réforme grégorienne voulue par Rome

Poursuivre ce rapide panorama historique dans son déroulement chronologique conduit au XI° siècle, à la période de la Réforme grégorienne. Les collections grégoriennes[12] sont nombreuses. Leur objet est net : elles sont élaborées au service de la centralisation romaine. La Réforme grégorienne se propose deux grands chantiers de réformes à mener : la lutte contre les laïques qui interviennent abusivement dans la vie de l'Église, notamment pour la collation des bénéfices et le redressement des mœurs du clergé en s'attaquant au concubinat des clercs.

Le mouvement est essentiellement voulu par Rome, par les papes successifs dans la seconde moitié du XI° siècle. Jean François Lemarignier soulignait qu'il s'agit d' « une réforme venue d'en haut » ce qui constitue une nouveauté. Cette orientation alors inhabituelle du gouvernement de l'Église impose d'affirmer encore plus vivement l'autorité du pape. Ces collections sont, pour plusieurs d'entre elles, demandées par un pape et rédigées à Rome, pratique elle aussi inusitée jusqu'alors. Elles ne sont pourtant pas promulguées par le pontife romain, ne reçoivent pas valeur officielle mais restent des œuvres privées qui n'ont que l'autorité reconnue à l'auteur lui même.

L'idéologie qui les sous-tend est claire et consiste à renforcer la primauté romaine. Le pape dit le droit ; il s'impose aux évêques ainsi qu'aux princes et à l'empereur ; on formule les prémices de ce qui sera, plus tard, l'affirmation d'une supériorité du *Sacerdotium* sur l'*Imperium*

[12] Collection en 2 livres ; collection en 74 titres ; collection d'Anselme de Lucques, collection du cardinal Deusdedit, le Polycarpus, la Caesaraugustana, etc. Les collections d'Yves de Chartres († 1115) terminent la série. Leur succès fut considérable.

Le mécanisme de leur composition demeure identique ; les auteurs n'écrivent guère de textes nouveaux, mais procèdent à des choix personnels de chacune des *auctoritates* retenues. Ils se montrent très attentifs à l'ordre adopté pour leur présentation. Les affirmations relatives à la primauté romaine, énoncées depuis le IV° siècle, ou fabriquées dans la série des faux de l'époque carolingienne occupent la première place. Par les groupements opérés, la force des doctrines s'accroît sans qu'il soit nécessaire d'inventer de nouveaux textes. La Réforme grégorienne prépare les changements ultérieurs.

2 — *L'enracinement dans le passé se combine avec la maîtrise de la source du droit par un personnage nommément identifié au profit du pape*

Chronologiquement, Yves de Chartres († 1115) est sans doute le premier canoniste qui, tout en marquant la doctrine par des collections d'une portée décisive, rédige également un bref « traité », exposé théorique de plusieurs aspects essentiels du droit canonique concernant les sources du droit, le statut du clerc, les relations entre les deux puissances et d'autres thèmes encore. Son *Prologue*[13] est, comme le note Jean Werckmeister, « l'un des textes fondateurs ou précurseurs de la science canonique ». L'évêque de Chartres s'exprime personnellement, directement, sans passer par le mécanisme des *auctoritates*. Il n'est pas de notre propos de nous attarder sur cette œuvre dont le caractère capital ne fait pas de doute. Venons-en tout de suite à Gratien qui fut, du reste, constamment influencé par Yves, même si ce fut sans doute davantage par les collections chartraines que par le *Prologue*.

2.1 — À l'enracinement dans le passé s'ajoute la parole du Maître bolonais

Une nouvelle phase s'ouvre vers 1140, avec le *Décret* de Gratien où l'opinion personnelle du Maître va être expressément formulée. Le *Décret* marque un certain apogée de l'âge des collections et un perfectionnement dans la méthode. Gratien rassemble l'héritage du premier millénaire et ouvre l'ère d'un droit nouveau. Son œuvre reste une collection privée, qui n'a que l'autorité que chacun veut lui reconnaître. La conception même du travail mérite

[13] Yves DE CHARTRES, *Prologue, Traduit, introduit et annoté* par Jean WERCKMEISTER, coll. Sources canoniques, Paris, Cerf, 1997, p. 158.

une particulière attention. Le lien au passé demeure aussi fort que chez les prédécesseurs. En recueillant 4 000 fragments essentiels pris parmi les sources les plus importantes circulant alors, le *Décret* réalise un bilan général jamais effectué auparavant. Il présente d'autre part un effort de classification inhabituel. Certes, le plan d'ensemble ne satisfait pas forcément le lecteur contemporain ; il n'est pourtant pas inexistant. Une première partie est largement un exposé théorique, sur les sources du droit et sur la hiérarchie dans l'Église ; on retrouve naturellement la primauté romaine comme préoccupation première. La doctrine prolonge ici le mouvement de la Réforme grégorienne et l'amplifie. Gratien ouvre la période où le pape va non seulement affirmer sa compétence théorique à créer le droit[14], mais va aussi exercer effectivement son pouvoir de législateur suprême. La suite du volume est l'examen de questions concrètes, dans un ordre qui se cherche encore mais qui permet néanmoins de dégager un certain nombre d'ensembles centrés sur des thèmes spécifiques[15].

Dans cet effort de plan, ou du moins d'ordonnancement des développements, à propos d'une question présentée comme un cas pratique, l'auteur recourt à la méthode du *pro et contra*, courante au XII° siècle, qui conduit naturellement à insister sur l'opinion même de l'auteur. Dans le *Décret,* une pensée personnelle, une doctrine, se dégage très nettement. Cette méthode casuistique donne aussi l'occasion, à partir d'une question générale, d'examiner des cas particuliers ou des exceptions. Cet aspect pratique est très apprécié des responsables pastoraux. Pour mieux faire ressortir sa thèse, à côté des *auctoritates* figurant dans toute collection, Gratien introduit des *dicta*, qui constituent une innovation importante. On y trouve la parole du Maître bolonais, l'opinion personnelle de l'auteur. Ces *dicta* sont situés à des endroits variés. Ils peuvent figurer au début d'un passage, afin d'introduire ce dont il va être question, indice, s'il en était besoin, du souci d'ordonnancement de l'exposé. D'autres *dicta* sont placés à la fin d'une question dont ils constituent une conclusion où l'opinion personnelle et clairement formulée ; il s'agit généralement de reprendre une des *auctoritates* dans un commentaire qui souvent en modifie profondément le sens. Gratien peut ainsi, dans son *dictum,* affirmer que l'*auctoritas* en question ne s'applique que dans tel ou tel cas exceptionnel. Si la méthode témoigne toujours d'un enracinement dans le passé par le biais des *auctoritates*, l'adaptation aux situations présentes se fait selon un mécanisme qui justifie que l'on s'éloigne

[14] Cette compétence théorique s'affirme progressivement et est fermement proclamée dans les *Dictatus Papae* de 1075.

[15] Par exemple, le droit monastique, C. 16-20 ; ce que l'on appelle le traité du mariage, ou *de matrimonio*, C. 27-36 ; ou le *de sacramento* dans la *tertia pars*.

plus nettement de la solution initiale. Le processus correspond aux nécessités d'une société en profonde mutation, au sein de laquelle l'évêque de Rome en premier lieu, mais également chacun des évêques dans leur circonscription veulent davantage affermir leur juridiction. D'autres *dicta* encore prennent place au milieu d'un développement afin de proposer un commentaire de l'*auctoritas* précédente. Par exemple, si Gratien cite divers textes reconnaissant le rôle du pouvoir temporel dans la désignation des évêques, il ajoute un *dictum* faisant de ces compétences princières de simples concessions des papes, donc des privilèges révocables par ceux qui les ont accordés ; ainsi, à travers un texte relatif aux prérogatives du prince, c'est bien l'autorité suprême du pape qui est défendue. La formulation de prescriptions nouvelles prend toute son ampleur et elle est le fait de Gratien, moine ou évêque[16], mais en tous cas personnage privé dont l'œuvre ne peut se réclamer d'une autorité officielle.

Gratien ouvre la période du droit classique de l'Église, période de son apogée qui sera marquée notamment par la construction de la théocratie pontificale et, parallèlement, par la doctrine romano canonique de droit savant contribuant à étayer cette théocratie romaine.

2.2 — Le pape législateur, source du *Jus novum*[17]

Au cours des XII°-XIV° siècles sont élaborés des recueils plus savants et d'un autre genre encore, correspondant à la période de splendeur de la chrétienté médiévale et de la *plenitudo potestatis* du pontife romaine. Les décrétales pontificales, reflet de l'autorité reconnue au pape sont beaucoup plus nombreuses. Elles sont devenues la première source de droit, par leur nombre et par leur autorité. Dans cette même période, de grands conciles œcuméniques sont réunis, mais ils le sont sous l'autorité du pape et leur législation est souvent présentée comme prise par le pape, en concile. Nombre de canons, pris en concile et figurant comme tel dans les actes d'un concile, sont mentionnés, ailleurs et dans d'autres documents, comme étant des décrétales pontificales, signe du prestige supérieur reconnu au pontife romain. Cette

[16] On sait le mystère qui entoure la vie même de Gratien ; si les historiens du droit canonique s'accordaient pour penser que le maitre bolonais était un moine camaldule, Anders WINROTH a récemment exposé qu'il y a tout lieu de croire qu'il était évêque (voir son article à paraître dans les actes du colloque d'histoire du droit canonique médiéval (ICMAC) tenu en aout 2013 à Toronto, aux éditions de la Librairie vaticane).

[17] Gabriel LE BRAS, Charles LEFEBVRE, Jacqueline RAMBAUD, *L'âge classique, 1140-1378, Sources et théorie du droit,* coll. Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église en Occident, t. VII, Paris, Sirey, 1967, p. 222-257.

législation est récente et va constituer le *Jus novum*. On s'y réfère et son poids est tel que l'on n'éprouve plus la même nécessité d'invoquer un enracinement dans un lointain passé. Le droit de l'Église continue à reposer sur la tradition, mais l'autorité romaine jouit d'une telle considération qu'il n'est plus impératif d'invoquer des justifications anciennes. Un aspect essentiel de la définition constante des collections, la valeur accordée à un texte parce qu'il est ancien, passe dès lors au second plan sans pourtant disparaître. On s'attache désormais à une décision parce qu'elle émane du pape, sans éprouver le besoin de dissimuler la date - récente - de la décrétale. L'intense activité législative des pontifes de la période de théocratie pontificale est consacrée et les sources du droit prennent de nouveaux caractères.

Le plan choisi pour ces recueils constitue une autre innovation qui marque, elle aussi, un tournant notable. Tous les grands monuments du droit canonique adoptent désormais une même construction, en cinq livres couvrant l'ensemble des questions du droit canonique : *judex, judicium, clerus, connubia, crimen*[18]. La présentation de tous les recueils est identique, trait qui prépare une certaine unification du droit première étape peut-être vers une codification à laquelle nul ne songe encore.

Par ces deux caractères, les recueils s'éloignent du genre des collections pour devenir des compilations.

L'innovation prend encore un troisième aspect, essentiel : plusieurs de ces collections vont avoir valeur officielle. Elles sont promulguées par le pape, qui y procède en envoyant l'ouvrage aux universités. Telle est la consécration donnée à la *Compilatio tertia*, réalisée par Pierre de Bénévent (1210), à la demande d'Innocent III qui en fait la première collection officielle. Le pape reconnaît le caractère authentique des textes réunis et adresse l'ensemble à l'université de Bologne. Telle est ensuite la reconnaissance accordée aux *Décrétales de Grégoire IX*, réalisées en 1234 par le dominicain espagnol Raymond de *Peñafort* et que le pape adresse aux universités de Bologne et de Paris. Les décrétales et autres dispositions qui y figurent ont valeur impérative. Il en ira de même en 1298 pour le *Sexte* dont Boniface VIII revendique d'être considéré comme l'auteur même[19]. L'autorité romaine ordonne que l'œuvre soit étudiée dans les universités et que l'on s'y conforme. Il est délicat de parler de leur application par les tribunaux car il s'agit de textes de droit savant, que les officialités doivent

[18] Le magistrat ou l'office ecclésiastique, le procès, le clerc, le mariage et le droit pénal.

[19] Michèle BÉGOU-DAVIA, « Le *Liber Sextus* de Boniface VIII et les extravagantes des papes précédents », dans *ZRG Kan. Abt.*, 121 (2004), pp. 77-191 ; Michèle BÉGOU-DAVIA, « Les origines doctrinales du *Liber Sextus* de Boniface VIII. Une première ébauche », dans *Les Univers du Droit, Mélanges offerts à Claude Bontems*, Paris, L'Harmattan, Presses universitaires de Sceaux, 2013, p. 39-54.

connaître et respecter mais qui ne commandent pourtant pas directement toute la pratique judiciaire.

2.3 — Le pape compilateur, source du droit de l'Église

La dernière étape de l'histoire de ces collections se situe au XVI° siècle et s'insère dans le courant de l'humanisme de la Renaissance. Il s'agit de la formation du *Corpus Juris Cononici* (*CJC*). À cette date, les romanistes, reprenant l'œuvre de Justinien, ont regroupé des compilations de droit romain du Bas-Empire dans un ensemble alors qualifié de *Corpus Juris Civilis*. Les canonistes entreprennent de faire de même et le pape en prend l'initiative. Grégoire XIII promulgue, en 1583, le *Corpus Juris Canonici*, fait des grandes collections et compilations canoniques depuis Gratien[20]. Grégoire XIII promulgue *l'editio romana* de ce *Corpus*, après avoir demandé à la commission un travail de critique sur les textes. C'est dans ce mouvement que beaucoup de « faux » sont découverts. La commission décide de les garder, tout en notant leur falsification et les *correctores romani* opèrent sur ces textes un remarquable travail de critique encore fort apprécié aujourd'hui des historiens.

La promulgation de ce monument n'est pas une nouvelle collection mais marque une mutation vers des sources d'une nature différente, compilation ou somme réalisée à l'initiative d'un législateur unique qui est l'autorité suprême de l'Église, pontife désireux de voir un système juridique cohérent, unifié par lui, gouverner tout le large ensemble que constitue la société chrétienne d'Occident sur laquelle il a juridiction. L'âge des collections est révolu. Celles-ci correspondaient à une souplesse que l'autorité romaine ne tolérait plus depuis la mise en place du *Jus novum* et qui est définitivement prohibée. La relative liberté, dont pouvait user un auteur en tant que personne privée, a disparu ; elle ne doit plus avoir cours car risquerait de porter ombrage à la toute puissance de Rome. Le grand ensemble de ce *corpus* a désormais valeur officielle. Parallèlement, comme tous les grands monuments législatifs, il est figé. La doctrine consistera essentiellement en gloses et commentaires, point par point, de ce *corpus* dont tous les canonistes reprendront le plan.

C'est aussi à partir du milieu du XVI° siècle que la centralisation romaine imprime fortement sa marque sur l'ensemble du droit canonique. Vingt ans

[20] Le *Corpus* commence par le *Décret de Gratien*, il est suivi des *Décrétales de Grégoire IX*, et d'autres recueils, importants quoique moins célèbres, élaborés de la fin du XIII° siècle au début du XIV° : le *Sexte de Boniface VIII* (1298), les *Clémentines de Clément V* (1317), les *Extravagantes de Jean XXII* et les *Extravagantes communes*.

plus tôt, le pape a confirmé les décrets du concile de Trente qu'il approuve en les promulguant personnellement et de sa pleine autorité[21]. En même temps, les congrégations romaines prennent toute leur importance. Quant aux constitutions pontificales, elles deviennent la première source du droit de l'Église. Dans la doctrine, l'œuvre de Lancelotti[22] oriente la science canonique vers un esprit de systématisation[23] qui conduira, à terme, à une codification répondant aux conceptions les plus modernes. L'ère des collections appartient à un passé déjà lointain.

2.4 — Le pape codificateur, enracinement dans la Tradition ou influence des codifications séculières ?

Les historiens du droit canonique ont coutume de dire qu'à partir du XVI° siècle le droit canonique stagne, qu'il n'évolue plus au cours des Temps modernes après la promulgation du *Corpus Juris Canonici*. Certains y voient une décadence du système juridique dans son ensemble, ou du moins de son mode de formation. De fait, pendant plus de trois siècles, le *Corpus Juris Canonici* demeure la source fondamentale, le grand monument auquel tous doivent se référer. Pourtant, constitutions pontificales et décisions des congrégations romaines sont nombreuses et innovent sur bien des points, mais le socle constitué par le *CJC* reste essentiel. Il est fixé et ceci à partir de textes anciens, datant souvent de l'Antiquité ou du haut Moyen Âge qui ne se révèlent pas toujours appropriés. Ces textes étant peu adaptés aux besoins quotidiens de la vie religieuse, des pratiques se développent, diverses et peu sûres. Plus que de décadence du droit, il convient de parler des incertitudes de bon nombre de dispositions, ce qui n'est pas moins dommageable.

Vers la fin du XVIII° siècle et surtout au cours du XIX° siècle, les États séculiers européens vont, les uns et les autres, codifier leur droit. L'Église va s'orienter vers la même réalisation. Diverses motivations la poussent à élaborer un code de droit canonique, comparable par bien des points aux codifications séculières. D'une part on ne peut que constater les insuffisances du système juridique existant : dispersion des sources et incertitude des règles.

21 Bulle *Benedictus Deus*, 26 janv. 1564.

22 Giovani Paolo LANCELOTTI, *Institutiones juris canonici*, éd. Lyon, 1606, p. 593.

23 Carlo FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica,* 2 vol., *T. I, L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903), T. II, Il* Codex iuris canonici *(1917),* Milan, Giuffrè, 2008. Recherchant les origines doctrinales de la codification pio-bénédictine, l'auteur est conduit à une analyse méticuleuse des *Institutions* de Lancelotti, premier traité réalisé dans un réel esprit de systématisation du droit.

D'autre part, depuis le XVI° siècle, l'esprit de systématisation du droit a fait d'importants progrès et a ainsi posé les conditions nécessaires à une œuvre de codification qui ne voudra pas être un travail d'innovation[24] mais va pouvoir se faire à partir du *Corpus Juris Canonici*, recueil ancien et qui, nous l'avons dit, rassemble des textes formulés depuis les origines de l'histoire de l'Église, dans la fidélité à la Tradition. En outre, au cours du XIX° siècle et plus nettement lorsque le pouvoir temporel du pape est menacé puis aboli, l'Église forge la théorie de la Société parfaite : l'Église est une société parfaite, comparable aux sociétés séculières, possédant, comme tout État, pouvoirs législatif, exécutif, judiciaire[25] Dans ce contexte, Pie X entreprend la rédaction d'un Code de droit canonique. Il confie le travail à une commission, présidée par le cardinal Gasparri. Le Code Pio-Bénédictin est finalement promulgué en 1917, par le pape Benoît XV. L'œuvre est marquée par un certain positivisme juridique et la doctrine a souvent montré que par bien des caractères il peut être rapproché du Code Napoléon, ou du BGB allemand de 1900[26]. Si des courants théologiques et ecclésiologiques apparaissent nettement, force est néanmoins de constater l'absence de référence à l'Écriture dans le *Codex* de 1917. Le juridisme positif s'impose sans toutefois conduire le législateur au mépris ou à l'ignorance du droit canonique des siècles antérieurs, y compris du Moyen Âge, comme l'attestent les sept volumes de *Fontes*[27] réalisés sous la direction du cardinal Gasparri, le principal artisan de la codification. Là encore, les caractères de la source du droit ne sont pas neutres. L'Église, privée de ses États, doit s'affirmer comme société existant à côté des divers États alors que certains lui contestent sa souveraineté sur la scène internationale. Se présenter comme une société parfaite, et élaborer ce Code marqué par le positivisme juridique vont en ce sens et c'est la souveraineté spirituelle du Saint Siège qui s'en trouve confortée.

[24] Carlo FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico…*, p. 260 suiv.

[25] François JANKOWIAK, *La curie romaine de Pie IX à Pie XI, le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux (1846-1914)*, Rome, École française de Rome, 2007, p. 852, voir pp. 342-352.

[26] Hervé LEGRAND, « Les enjeux ecclésiologiques de la codification du droit canonique ; quelques réflexions sur la portée de l'option choisie en 1917 », dans *Les clercs et les princes ; doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Patrick ARABEYRE et Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET (dir.), Paris, Bibliothèque de l'École nationale des Chartres, 2013, pp. 395-413.

[27] *Codicis iuris canonici fontes*, éditée à Rome (Cité du Vatican) de 1923 à 1939, tout d'abord sous la direction du cardinal Gasparri lui-même pour les tomes 1 à 6, puis sous la direction du cardinal Seredi pour les tomes 7 à 9. Cette collection compte huit volumes de sources et un de tables. Les *Fontes* donnent la référence de 10 506 textes, dont 3 304 viennent du *Corpus Juris Canonici*.

Conclusion

Au terme de ce rapide survol, nous constatons les conséquences de la spécificité du droit l'Église sur le mode de formation et d'évolution de son système juridique. Les collections canoniques ont permis la fidélité à la parole du Christ retenue par les apôtres et à la Tradition. Sans abandonner cet encrage dans les origines et dans le passé, elles ont connu une lente mutation accompagnant la constante montée de l'autorité pontificale. Réalisées un premier temps dans l'entourage du pape, puis reprenant avant tout les décrétales pontificales, les anciennes collections sont devenues des compilations promulguées par Rome, avant que l'on en vienne à la codification. La fidélité au passé demeure au XX° siècle. Annonçant, le 25 janvier 1959, la réunion d'un concile œcuménique, Jean XXIII indiquait aussi que l'Église devait réaliser un *aggiornamento* dont la révision du Code de 1917 faisait partie : une mise à jour qui prendra de l'envergure[28] mais qui, le terme l'indique clairement, n'entend pas être une rupture, qui serait contraire à la nature même du droit de l'Église.

[28] Le travail aboutira à la promulgation du Code de droit canonique de l'Église latine en 1983 et du Code des canons des Églises orientales en 1991.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 111-138
doi: 10.2143/STC.49.1.3082841

L'ÉVÊQUE DIOCÉSAIN, SON CONSEIL ÉPISCOPAL ET LE CONSEIL PRESBYTÉRAL AU SERVICE DU GOUVERNEMENT DU DIOCÈSE

ALPHONSE BORRAS*

RÉSUMÉ — Quels sont les rôles respectifs du Conseil épiscopal (c. 473 § 4) et du Conseil presbytéral (c. 495 § 1) ? Quelle est l'articulation de ces deux Conseils au service du gouvernement de l'évêque diocésain ? Telles sont les deux questions auxquelles l'auteur s'efforce d'apporter des éléments de réponse en soulignant d'emblée l'aspect constitutif du « gouvernement » dans le « ministère » de l'évêque diocésain. Le Conseil épiscopal et le Conseil presbytéral sont formellement des institutions récentes ; ils sont l'un comme l'autre, mais à des titres divers. Leur contribution spécifique au gouvernement pastoral du diocèse n'est pas toujours honorée dans les faits. C'est pourquoi, après un examen de la nature et de la finalité de ces deux institutions, l'auteur en arrive à proposer quelques recommandations pour un fonctionnement approprié de ces institutions.

SUMMARY — What are the respective roles of the episcopal council (c. 473 § 4) and the presbyteral council (c. 495 § 1)? What is the relationship of these two councils in the ministry of governance of the diocesan bishop? These are the two questions to which the author attempts to bring some answers, pointing out immediately the constitutive aspect of "governance" in the "ministry" of the diocesan bishop. The presbyteral council and the episcopal council are formally recent institutions; they are like one another, but in different ways. Their specific contribution to the pastoral governance of the diocese is not always honored in practice. That is why, after a review of the nature and purpose of these two institutions, the author comes to propose some recommendations for the proper functioning of these institutions.

* Alphonse Borras, vicaire général du diocèse de Liège. Professeur de droit canonique à l'Université catholique de Louvain (UCL) et chargé d'enseignement à l'Institut catholique de Paris (ICP).

Dans le cadre de cet hommage au Prof. Roland Jacques auquel j'ai été amicalement convié à prendre part, je me propose de traiter du rôle du Conseil épiscopal (c. 473 § 4) et du Conseil presbytéral (c. 495 § 1) et de leur articulation respective au service du gouvernement de l'évêque diocésain. Je veux cependant faire au préalable quelques remarques en guise d'introduction à mon propos.

1 — *Remarques préliminaires*

C'est à dessein que je choisis de parler de « gouvernement » pour souligner d'emblée cet aspect constitutif du « ministère » de l'évêque diocésain dès lors que celui-ci, outre sa qualité de membre du collège épiscopal, est à proprement parler « pasteur » d'un diocèse.

Par son ordination épiscopale, il a reçu les *tria munera* — la triple charge d'enseigner, de sanctifier et de conduire le peuple de Dieu[1] — qu'il exerce *théologiquement parlant* avec l'autorité du Christ — Tête/Chef de son corps ecclésial. Cette considération théologique du ministère épiscopal — mais aussi du ministère presbytéral — a été mise en valeur par le concile Vatican II pour traiter des pasteurs — évêques et prêtres — mais pas des diacres[2].

[1] Forgée par Jean Calvin au 16e siècle, véhiculée dans la théologie réformée de laquelle elle passe dans la théologie catholique à la fin du 18e, cette trilogie sera reçue par des théologiens catholiques au 20e siècle et deviendra une des lignes de faîte de la doctrine de Vatican II pour suggérer le mystère du Christ, décrire la mission de son corps ecclésial, qualifier la vocation de tous les baptisés et caractériser le ministère des pasteurs, évêques et prêtres. Cf. J. Fuchs, « Origine d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 53 (1969), pp. 185-211. Pour ma part, je considère que cette trilogie est d'abord et avant tout une distinction *théologique* importée dans le champ du droit canonique dans lequel il ne peut être question de séparer les trois éléments vu leur implication mutuelle. D'où ma perplexité sur le caractère opératoire de distinction en droit canonique. De plus, il importe de ne pas confondre le *munus regendi* avec la *potestas regiminis*, celle-ci relevant du registre canonique. Je renvoie à mon étude : A. Borras, « Considérations canoniques sur le "partage" de la charge pastorale », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 134 (2012), pp. 424-440.

[2] Pour qualifier le ministère des diacres, le dernier concile n'a pas adopté, comme pour les évêques et les prêtres, la trilogie des *tria munera*. Aurait-il voulu insinuer une différence de structure entre, d'une part, l'ordre sacerdotal des prêtres et des évêques et, d'autre part, l'ordre des diacres ? Selon Jean-François Chiron, Vatican II a voulu nettement séparer, dans son contenu même, la charge diaconale et la charge confiée aux évêques et aux prêtres. Cf. J.-F. Chiron, « Diaconat et ecclésiologie », dans B. Dumons & D. Moulinet (dir.), *Le diaconat permanent*, *Relectures et perspectives,* coll. « Théologies », Paris, Éd. du Cerf, 2007, pp. 237-249, ici p. 240.

Cette trilogie a été reçue par la codification de 1983 et, par ce biais, par la doctrine canonique de ces dernières décennies. Mais cette réception d'une conceptualité théologique, aussi riche soit-elle, ne doit ni occulter, ni a fortiori évacuer, la manière classique depuis plusieurs siècles de traiter *canoniquement parlant* du ministère pastoral des évêques, à savoir le concept de *potestas*, entendu ici comme habilitation à gouverner le peuple de Dieu, dès lors que celle-ci est comme la mise en exercice de ce qui a été reçu dans l'ordination, la *potestas sacra* donnant lieu au pouvoir de juridiction que le Code de 1983 qualifie également de pouvoir de gouvernement (lat. *potestas iurisdictionis seu regiminis,* cf. cc. 129-144)[3].

L'évêque diocésain a certes été investi de la *potestas sacra* en vertu de son ordination, mais c'est par l'attribution d'un diocèse — l'assignation d'un peuple — que ce pouvoir est apte à s'exercer de sorte qu'il en devient le « pasteur propre » (cf. *LG* 22b ; *NEP* 2b). Le Code stipule à cet effet : « à l'évêque diocésain revient, dans le diocèse qui lui est confié, tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat requis pour l'exercice de sa charge pastorale » (c. 381). L'évêque diocésain reçoit ainsi tout le pouvoir qui lui est nécessaire pour l'exercice de son *gouvernement* épiscopal. Ce pouvoir est ordinaire car il est lié à l'office et non pas délégué par une quelconque autorité supérieure (c. 139 §1) : s'il est lié à l'office c'est-à-dire au ministère de l'évêque diocésain, il contribue par sa nature même à l'accomplissement des *tria munera*. Telle est la finalité de cette *potestas* qui est en outre qualifiée de propre, ce que le Code précédent ne précisait pas (CIC 1917 c. 334 § 1). Autrement dit, l'évêque diocésain n'exerce pas cette *potestas* au nom d'un autre, en l'occurrence le pape. Canoniquement parlant, il n'est pas le vicaire du pape[4], ce que le dernier concile dit *expressis verbis* cf. *LG* 27c).

Ce pouvoir « propre » est dès lors synonyme d'une autorité éminemment personnelle exercée par l'évêque dans son diocèse en vertu, théologiquement parlant, du pouvoir confié par le Christ aux apôtres auxquels le collège des évêques, sous la conduite du pape et en communion avec lui (*cum et sub capite*) succède *pari ratione* (cf. *LG* 22 ; c. 330). Ordinaire et propre, cette

[3] Pour rappel, le choix de Vatican II a été d'utiliser un concept unitaire du pouvoir dans l'Église, à savoir celui de *potestas sacra*. On aurait pu croire que ce choix aurait progressivement entraîné la disparition de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction — distinction pour laquelle il y a légitimement lieu de se demander si elle « fait partie du bien commun de la grande Tradition de l'Église » (L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, Histoire théologique de leur distinction*, coll. « Cogitatio fidei » n° 228, Paris, Éd. du Cerf, 2003, ici p. 14).

[4] Théologiquement parlant, il peut être qualifié de « vicaire du Christ », titre qui doit être appliqué aussi bien au pape qu'aux autres évêques durant le premier millénaire. Vatican II a repris ce titre appliqué aux évêques, ce que le Code de 1983 n'a pas fait (*LG* 27a).

potestas est également dite « immédiate » au sens où elle est exercée directement pour les fidèles du diocèse sans nécessiter des figures intermédiaires[5]. Cela ne signifie pas pour autant que l'évêque diocésain agisse seul, voire de manière isolée. Il s'appuie sur des collaborateurs dans le gouvernement du diocèse (*CD* 27b, lat. *cooperatores in regimine dioecesis*) et compte, au sein de la curie diocésaine, aussi bien sur des laïcs que sur des prêtres (et des diacres !) qui concourent à son ministère épiscopal (*CD* 27c, lat. *pastorali episcopi ministerio adiutricem operam praestare*).

À propos de cette *potestas* épiscopale, le dernier concile dit très judicieusement que son usage n'appartient aux évêques diocésains « qu'en vue de l'édification en vérité et en sainteté de leur troupeau » (*LG* 27a). La *potestas sacra* est donc au service de l'annonce de l'Évangile et du déploiement de l'Église *en ce lieu*. Tel est le sens, la signification autant que la finalité du gouvernement épiscopal. Le Code précise en conséquence qu'« il appartient à l'évêque diocésain de gouverner (lat. *regere*) l'Église particulière qui lui est confiée avec pouvoir législatif, exécutif et judiciaire, selon le droit » (c. 391 § 1 ; cf. c. 135). C'est donc principalement, mais pas exclusivement, sous cet angle du « pouvoir de juridiction ou de gouvernement », que je réfléchirai sur la contribution du Conseil épiscopal, d'une part, et du Conseil presbytéral, d'autre part, au gouvernement épiscopal : il nous faudra voir *comment* chacune de ces instances collaborent au gouvernement de l'évêque diocésain.

Cela ne préjuge en rien de comment d'autres instances collaborent à son gouvernement : le Conseil épiscopal et le Conseil presbytéral ne sont en effet pas les seules instances à aider l'évêque diocésain dans son gouvernement pastoral. On songe au synode diocésain qui entend « apporter [son] concours à l'évêque diocésain pour le bien de la communauté diocésaine toute entière » (c. 460). Le synode n'a certes pas de pouvoir législatif — l'évêque diocésain étant le seul législateur (cf. c. 466) — , mais il contribue indéniablement à l'élaboration des déclarations et des décrets synodaux qui ne peuvent être respectivement publiés ou promulgués que par l'autorité épiscopale (ib.).

Outre le synode qui n'existe que le temps où il est « célébré » (cf. c. 461 § 1), il y a d'autres institutions, cette fois-ci permanentes, qui aident l'évêque dans son gouvernement : d'une part, il y a l'ensemble de la curie diocésaine qui, dans la diversité de ses organismes, lui « prête(nt) son concours dans le gouvernement du diocèse tout entier » (c. 469). Le Conseil épiscopal fait

[5] Th. J. Green, « The Pastoral Governance Role of the Diocesan Bishop: Foundations, Scope and Limitations », dans *The Jurist* 49 (1989), pp. 472-506, ici pp. 482-483.

partie de ces organismes, mais c'est aussi le cas du Conseil pour les affaires économiques à qui il revient de « préparer chaque année, selon les indications de l'évêque diocésain le budget des recettes et des dépenses à prévoir pour le gouvernement du diocèse tout entier » (lat. *pro universo dioecesis regimine*, c. 493).

On pourrait également citer le Conseil pastoral du diocèse (c. 511) qui reflète « la portion toute entière du peuple de Dieu qui constitue le diocèse » (c. 512 § 2). Certes, le Code ne dit pas expressément que cette institution aide au gouvernement du diocèse, mais cela découle de la description qu'il donne de sa triple mission : « étudier ce qui dans le diocèse touche l'activité pastorale, [de] l'évaluer et [de] proposer des conclusions pratiques » (c. 511). Pour le gouvernement de son diocèse, l'évêque peut cependant compter sur cette institution permanente, en principe obligatoire (ib., lat. *constituatur* « sera constitué »), bien que sa création soit fonction des circonstances pastorales (cf. ib., lat. *quatenus pastoralia adiuncta suadeant*).

De plus, l'évêque diocésain peut également compter sur un éventail d'organismes qui ne sont pas prévus par le Code, mais qui sont indispensables pour le déploiement de son ministère pastoral. On songe ici à l'ensemble souvent assez large — parfois pléthorique — de vicariats, de services, d'offices ou de bureaux et d'autres départements, de délégations, de commissions de tous genres qui composent nos curies diocésaines, du moins en Europe occidentale et en Amérique du Nord. En principe, cet ensemble dépend du vicaire général ou de vicaires épiscopaux, voire de délégué(e)s épiscopaux(pales) ou de directeurs(trices) diocésain(e)s. Au titre d'un pouvoir de juridiction ordinaire ou délégué ou d'un mandat épiscopal, délégués et autres directeurs comptent parmi les proches collaborateurs(trices) de l'évêque diocésain et sont de ce fait associés au gouvernement du diocèse.

Je vais donc me limiter à examiner la contribution du Conseil épiscopal et celle du Conseil presbytéral. Je ne veux cependant pas occulter, ni négliger ce que l'on constate dans la réalité de beaucoup de diocèses, du moins en Europe occidentale du Nord : d'une part, l'existence d'un Conseil épiscopal élargi, sorte d'excroissance du Conseil épiscopal ; d'autre part, la subsistance d'une assemblée (ou Conseil) des doyens (vicaires forains ou archiprêtres, c. 553 § 1 cf. c. 374 § 2)[6]. Avant même la création par le dernier concile du Conseil presbytéral alors que les chapitres cathédraux étaient tombés en désuétude, cette assemblée des vicaires forains constituait dans

[6] Dans certains diocèses, cette assemblée s'avère être une sorte d'organe témoin du groupe des examinateurs synodaux de jadis (CIC 1917, c. 366 § 1).

bien des cas une instance utile, voire efficace, du gouvernement épiscopal. Là où elle subsiste, se pose la question du doublet éventuel qu'elle constitue avec le Conseil presbytéral. D'où l'intérêt, du moins à mes yeux — au vu de ce que j'observe dans beaucoup de diocèses — , de bien cerner l'originalité propre de cette institution tout compte fait assez récente qu'est le Conseil presbytéral[7].

Sous le bénéfice de ces remarques préliminaires, voyons donc ce que le Code de 1983 prescrit à propos du Conseil épiscopal et du Conseil presbytéral. Pour le premier, les dispositions du Code sont lapidaires ; pour le second en revanche, elles offrent comme une loi-cadre renvoyant au droit particulier. Nous verrons ensuite l'articulation de ces deux institutions dans le gouvernement du diocèse pour conclure enfin sur quelques recommandations quant à leur fonctionnement pour une « bonne gouvernance » de l'évêque diocésain.

2 — *Le Conseil épiscopal*

Le Conseil épiscopal est une institution nouvelle dans le Code de 1983. Le Code pio-bénédictin ne la connaissait pas et Vatican II non plus. Elle n'existe pas dans le droit oriental. Nul doute que le législateur ait été inspiré par la pratique de bon nombre d'évêques diocésains, probablement à la faveur de la désignation de vicaires épiscopaux et de la nécessité corrélative d'une instance coordinatrice de l'action pastorale et des tâches administratives des différents vicaires de l'évêque diocésain[8].

Le Code de 1983 n'en a cependant pas fait une institution obligatoire : sa création est laissée à la libre et prudente appréciation de l'évêque diocésain (cf. c. 473 § 4). Autrement dit, le Conseil épiscopal est une institution

[7] Par leur statut canonique même et les prérogatives qui sont les leurs d'après le Code (c. 555), autant que dans le droit particulier et, en définitive, dans les usages de bien des diocèses, les vicaires forains s'avèrent être de précieux collaborateurs de l'évêque diocésain. Cela explique que celui-ci les réunisse de temps à autre, voire les établisse en groupe permanent « pour le bien de la communauté diocésaine toute entière » (selon l'expression utilisée pour le synode diocésain, c. 460) du fait qu'il trouve en ces promoteurs et coordinateurs de la pastorale dans leurs ressorts respectifs (cf. c. 555 § 1, 1°) une aide efficace pour l'exercice de son ministère épiscopal. Mon hypothèse est que, là où coexistent l'assemblée des doyens et le Conseil presbytéral, ce dernier tend à être réduit à un « Conseil des prêtres » et celui-là fonctionne plutôt comme le « sénat de l'évêque ».

[8] Cf. A. Viana, art. « Consejo episcopal », dans J. Otaduy, A. Viana & J. Sedano (dir.), *Diccionario general de derecho canónico*, vol. 2, Pampelune, Universidad de Navarra – Thomson Reuters Aranzadi, 2012, pp. 583-585, ici p. 583.

facultative. Il n'existe donc pas dans tous les diocèses, du moins sous la forme prévue par le Code. Et corrélativement, cela explique l'existence d'autres instances similaires *praeter ius*.

L'emplacement de la matière est significatif : on en parle à l'intérieur du titre III sur l'organisation interne des Églises particulières (cc. 460-572), dans la seconde section de la deuxième partie du Livre II (cc. 368-572), là où le législateur traite de la curie diocésaine (cc. 469-494), à savoir après le synode diocésain (cc. 460-468) et avant le Conseil presbytéral (et le collège des consulteurs, cc. 495-502). Le législateur en parle dans le cadre de la curie diocésaine (cc. 469-494) et plus particulièrement dans les canons préliminaires du chapitre sur la curie diocésaine[9].

Comme tout autre organisme de la curie diocésaine, le Conseil épiscopal fait partie de ces « institutions [et personnes] qui prêtent leur concours (lat. *operam praestant*) à l'évêque dans le gouvernement tout entier » (c. 469). Le Directoire pour le ministère pastoral des évêques *Ecclesiae imago* de 1973 parlait à ce propos de collaboration *directe*, de façon stable, c'est-à-dire permanente à l'exercice du ministère épiscopal (cf. n°200, cité comme source authentique du c. 469). L'expression « gouvernement de tout le diocèse » (c. 469, lat. *regimen universae dioecesis*) englobe un vaste ensemble d'activités que le législateur évoque sans prétention à l'exhaustivité : il s'agit en effet « principalement » (lat. *praesertim*) de la direction de l'action pastorale, de l'administration du diocèse et de l'exercice du pouvoir judiciaire (cf. c. 469 *in fine*). Le Directoire *Apostolorum successores* pour le ministère pastoral des évêques de 2004 précise que la curie diocésaine est « en effet la structure qui permet à l'Évêque de manifester sa charité pastorale sous ses divers aspects »[10]. La curie diocésaine et, par voie de conséquence, le Conseil épiscopal sont au service de l'évêque diocésain en tant que pasteur de l'Église *en ce lieu*.

Le Code détermine la mission du Conseil épiscopal de manière assez générale : « pour mieux favoriser l'action pastorale » (c. 473 § 4)[11]. Le Directoire

9 Les canons préliminaires ont habituellement une portée particulière car ils contiennent des dispositions qui, habituellement, concernent l'ensemble du chapitre ou du titre qu'ils introduisent. Cf. P. Stevens, « Le phénomène du "canon introductif" dans le Code de droit canonique », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 75 (1999), pp. 182-191.

10 Congrégation pour les évêques, *Directoire* Apostolorum successores *pour le ministère pastoral des évêques [=AS]*, Cité du Vatican, Libreria editrice vaticana, 2004, n° 176a citant Jean-Paul II dans son exhortation apostolique post-synodale *Pastores gregis*, n° 45.

11 Il est intéressant de remarquer que, dans les travaux préparatoires du Code de 1983 et ce jusqu'avant le Schema de 1980, la mission de Conseil épiscopal était clairement envisagée « en vue d'un gouvernement ordonné (ou cohérent) du diocèse » (lat. *ad ordinatum dioecesis regimen*). Cf. *Communicationes*, 5 (1973), p. 221, et 13 (1981), p. 114.

de 2004 est plus précis ; il lui assigne comme mission de « coordonner l'ensemble de l'action pastorale du diocèse »[12]. Cette mission s'inscrit dans la préoccupation du législateur de prévoir une correcte coordination et organisation des affaires qui concernent l'administration du diocèse tout entier (cf. c. 473 § 1). Certes, c'est à l'évêque diocésain que revient « naturellement » la coordination de l'action pastorale des vicaires généraux et épiscopaux (c. 473 § 2, cf. *AS* 177a)[13]. Mais, « là où il le juge opportun », il peut nommer un modérateur qui coordonnera ce qui touche la conduite des affaires administratives et qui veillera à ce que les membres de la curie accomplissent convenablement leur office (cf. § 2). En principe, c'est le vicaire général qui sera modérateur de la curie diocésaine (c. 473 § 3)[14].

Si nous considérons les membres qui composent le Conseil épiscopal, nous découvrons alors la mission plus spécifique de cette instance dans la curie, auprès de l'évêque et pour le diocèse. Le Code de 1983 prévoit que le Conseil épiscopal est composé du vicaire général et des vicaires épiscopaux à savoir ceux que le droit qualifie d'Ordinaires du lieu (cf. c. 134 § 2). Le premier « aide l'évêque dans le gouvernement du diocèse tout entier » (c. 475 § 1 *in fine* et *AS* 178a). La nomination du vicaire général est obligatoire (c. 475 § 1, cf. *CD* 27). En principe, il est préférable qu'il n'y en ait qu'un seul. Mais l'évêque peut en nommer davantage s'il juge que les dimensions du diocèse ou d'autres motifs pastoraux le rendent opportun » (*AS* 178b, cf. c. 475 § 1). Quant aux vicaires épiscopaux, ils assistent l'évêque « soit pour une partie déterminée du diocèse, soit pour une certaine

12 *AS* 177b cite ici le c. 474 § 4 mais manifestement en lien avec la composition du Conseil épiscopal.

13 Comme le remarque Severin Lederhilger, le Conseil épiscopal pourrait aussi se concevoir comme le Conseil du vicaire sous la direction du Vicaire général en tant que modérateur de la curie (c. 473 § 3). Cf. S. Lederhilger, art. « Bischofsrat. II. Kath. », dans A. V. Campenhausen, I. Riedel-Spangenberger & R. Sebott (éd.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, t. 1, Paderborn-Munich-Vienne-Zurich, F. Schöningh, 2000, p. 282. Dans ce sens-là, le Conseil épiscopal serait l'héritier de cette institution existant dans certains diocèses sous l'Ancien-Régime, notamment dans les évêchés où l'évêque était également prince temporel, à savoir le Consistoire ou Synode permanent dirigé par le Vicaire général qui assurait de ce fait le gouvernement ordinaire du diocèse. Cf. Ch. Dury, art. « Synode permanent », dans S. Dubois, B. Demoulin & J.-L. Kupper (dir.), *Les institutions publiques de la principauté de Liège (980-1794)*, coll. « Studia » n° 133, Bruxelles, Archives générales du Royaume et Archives de l'État dans les provinces, pp. 304-308.

14 Cf. A. Viana, « Las relaciones jurídicas entre el Vicario General y los Vicarios Episcopales », dans *Revista Española de Derecho Canónico*, 45 (1988), pp. 251-260. Notre collègue de Navarre insiste très fort sur le principe de coordination qui doit être honoré entre le vicaire général et les vicaires épiscopaux, ceux-ci étant toujours référés à celui-là (p. 257) — le vicaire général ayant une « compétence générale naturelle », dit-il, même si, par la nomination de vicaires épiscopaux, son office est « congelé » en leur faveur (p. 260).

catégorie d'affaires, soit pour des fidèles d'un rite déterminé ou appartenant à un groupe de personnes donné » (c. 476 § 1).

En fonction de sa composition, le Conseil épiscopal comprend donc les personnes qui collaborent *le plus directement* à l'exercice du ministère épiscopal. Certes, outre le chancelier et les autres notaires ainsi que le vicaire judiciaire, les autres juges, le promoteur de justice et le défenseur du lien (cc. 1430 et 1432), il y a dans la curie diocésaine d'autres directeurs ou responsables qui se voient confier des domaines importants pour l'édification de l'Église et l'annonce de l'Évangile *en ce lieu*[15]. Mais à la différence de ces chefs de départements, le vicaire général et les vicaires épiscopaux disposent d'un pouvoir de juridiction au sens technique du terme (lat. *potestas iurisdictionis seu regiminis* cf. c.129 § 1, au for externe c. 130) pour lequel sont habilités (lat. *habiles*, c. 129 § 1, terme qui connote plus une habilitation qu'une aptitude) ceux qui ont reçu l'ordre sacré (*ib.*).

Le pouvoir de juridiction des vicaires généraux et épiscopaux est un pouvoir « ordinaire », c'est-à-dire qui est inhérent de plein droit à leur office (lat. *ipso iure*, c. 131 § 1). À la différence de l'évêque qui exerce le pouvoir de juridiction en son nom propre, au sens juridique du terme c. 131 § 2 (c'est pourquoi il est par excellence « pasteur *propre* », cf. c. 369), le vicaire général et les vicaires épiscopaux exercent ce pouvoir de manière vicariale[16]. Celui-ci est exercé non pas en propre mais au nom de celui qui a un pouvoir propre, l'évêque diocésain, même si l'office de vicaire général ou

[15] Soit dit en passant, il est intéressant de bien situer ces directeurs et autres responsables dans l'organigramme de la curie diocésaine. Le Directoire de 2004 considère que, selon les possibilités du diocèse, ces départements — offices ou services et commissions — « il convient de les constituer (…) de manière permanente ou temporaire, ayant pour charge de mettre en œuvre les programmes diocésains et d'étudier les initiatives dans les divers champs pastoraux et apostoliques (famille, enseignement, pastorale sociale, etc.) » (*AS* 181a). Notons encore ce judicieux conseil à l'adresse de l'évêque diocésain : « quel que soit le modèle d'organisation adapté, il convient d'éviter que se créent ou se perpétuent des formes de gouvernement atypiques, qui, d'une certaine façon, *se substitueraient ou entreraient en compétition* avec les organismes prévus par la loi canonique, ce qui n'aiderait sûrement pas à l'efficacité du gouvernement pastoral » (*AS* 181b, ce qui est en italique est souligné par le Directoire lui-même). Encore plus intéressante la remarque qui suit immédiatement ces propos, car elle permet de comprendre l'impératif d'éviter des formes de gouvernement « atypiques », à savoir « toute forme de gouvernement à caractère démagogique » (*AS* 181b *in fine*, établissant le corollaire « nécessaire » sur le plan paroissial en ce qui concerne les attributions respectives du curé et du Conseil paroissial, cf. cc. 519 et 536).

[16] Le vicaire judiciaire exerce de manière vicaire le pouvoir *judiciaire* de l'évêque mais il ne fait pas partie du Conseil épiscopal. Cf. P. PAVANELLO, « Commento ai cann. 460-572 » in REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (éd.), *Codice di Diritto canonico commentato*, Milan, Ancora, 2001, sub c. 495, p. 426.

épiscopal implique une « pleine responsabilité organique » comme dit Juan Ignacio Arrieta[17].

La caractéristique « vicariale » des offices de vicaire général ou de vicaire épiscopal est décisive pour bien comprendre à quel titre leurs titulaires collaborent au gouvernement du diocèse : à proprement parler ils *font un* avec l'évêque diocésain[18]. Ils sont comme son ombre ou, pour employer une autre métaphore, ils sont l'évêque démultiplié sur le plan du pouvoir administratif (et non pas législatif ni judiciaire cf. c. 135 et c. 391) et dans les limites des attributions qui sont les leurs (sur tout le diocèse pour le vicaire général, cf. c. 475 § 1 et c. 479 § 1, sur une partie seulement ou pour des matières déterminées ou des catégories de personnes données dans le cas des vicaires épiscopaux, cf. c. 476 § 2 et c. 479 § 2).

Il y a donc par ce biais de la juridiction ordinaire vicaire, un lien organique à la *potestas sacra* de l'évêque diocésain[19]. Par analogie avec le droit séculier, on pourrait dire que le Conseil épiscopal est comme un « cabinet » de l'évêque diocésain ; ce mot d'usage profane met en valeur la qualité de collaborateurs directs de l'évêque. On notera cependant que, même si ses membres jouissent d'un pouvoir ordinaire, le Conseil épiscopal n'est pas une instance collégiale[20].

[17] Cf. J.I. Arrieta, « Commentaires des canons » dans *Code de droit canonique biblique et annoté*, Montréal, Wilson & Lafleur Ltée, 1999, 2ème éd., sub c. 131, p. 144.

[18] Même si les attributions d'un(e) délégué(e) épiscopal(e) — et a fortiori d'un directeur ou d'une directrice diocésain(e) — qui étaient précédemment celles d'un vicaire épiscopal, peuvent faire croire en une fonction ou un office identique, il ne s'agit pas ici d'un rôle d'*alter ego*. Cf. M. Calvi, « Vicari episcopali o delegati vescovili », dans *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 18 (2005/1), pp. 55-69. À mon sens, il faut *mutatis mutandis* rapprocher la fonction ou l'office d'un(e) délégué(e) épiscopal(e) de la charge de légat pontifical : il s'agit dans un cas comme dans l'autre d'un chargé de mission (cf. cc. 362-367). Son origine historique, pour le moins à juger de la réalité française, montre bien qu'il ne s'agissait pas d'une quelconque délégation de pouvoir de juridiction, ni même de facultés, mais de l'attribution d'une charge en lien avec un aspect de la pastorale moyennant un mandat (du diocèse vers la région apostolique). Cf. E. Petit, *La figure canonique de délégué diocésain*. Mémoire de licence en droit canonique, *pro manuscripto*, Paris, ICP – faculté de droit canonique, 2004, p. 93.

[19] Le lien s'explique aussi du fait que la désignation du vicaire général ou épiscopal est *ad nutum episcopi*, c'est-à-dire à la prudente discrétion (cf. c. 193 § 3) de l'évêque diocésain (cf. c. 477 § 1). Ce lien est encore renforcé dans le cas du vicaire général du fait que celui-ci est nommé à durée indéterminée, alors que les vicaires épiscopaux le sont *ad tempus* (cf. c. 477 § 1 *in fine*).

[20] A. Sousa Costa, « L'ordinamento interno delle Chiese particolari », dans P.V. Pinto (éd.), *Commento al Codice di Diritto canonico*, Rome, Urbaniana University Press, 1985, pp. 275-276, sub c. 473 § 4; de même S. Lederhilger, art. « Bischofsrat. II. Kath. », p. 282.

Ce lien proprement organique avec l'évêque implique dès lors que ses vicaires généraux et épiscopaux « n'agiront jamais contre la volonté et le sentiment de l'évêque diocésain » (c. 480). C'est pourquoi, comme le Code le dit au préalable, ils doivent « rendre compte à l'évêque diocésain tant des principales affaires à traiter que de celles déjà traitées (lat. *de gerendis et gestis negotiis*, *ib.*).[21]

Héritier de pratiques en cours avant la promulgation du Code, le Conseil épiscopal *iuxta legem* comprend exclusivement des prêtres puisque les offices de vicaire général et de vicaire épiscopal requièrent l'ordination sacerdotale (cf. c. 478 § 1). Depuis quelques décennies, les usages en cours dans bon nombre de diocèses ont induit une pratique *praeter*, voire *contra legem*. Il y a en effet des Conseils épiscopaux réunissant en outre non seulement des délégué(e)s épiscopaux (ales), mais aussi l'économe, le responsable de la communication, voire le chancelier, tous pouvant être clercs ou laïcs. Parfois, cela se passe simplement de manière occasionnelle au sein d'un Conseil épiscopal à proprement parler élargi.

Mais bien d'autres manières de coordonner et d'organiser la curie diocésaine et l'action pastorale existaient et existent encore dans les diocèses sans porter pour autant l'appellation de Conseil épiscopal et correspondre aux dispositions du Code. On retrouve cette pratique *iuxta legem*, d'ailleurs très variée en fonction de la taille et de la complexité de la curie, en Amérique du Nord, aux États-Unis en particulier. On a ainsi affaire à une instance qui regroupe le vicaire général et les autres vicaires ainsi que les chefs des départements majeurs de la curie, le chancelier, l'économe et autres directeurs[22].

Ce staff épiscopal regroupe les cadres de la curie pour coordonner l'intégralité des services ou simplement des départements majeurs. Pour être efficace, la coordination de ces organismes se doit, de toute évidence, d'éviter « les interférences réciproques, les distinctions superflues des tâches ou au contraire leur confusion », pour reprendre les termes mêmes du Directoire de 2004 (*AS* 181c). La fréquence des réunions est également variable : hebdomadaire, mensuelle ou trimestrielle. Chaque année, il y a un rapport sur « l'état du diocèse » par

[21] Cf. *AS* 178h : « les vicaires doivent toujours agir selon la volonté et les intentions de l'évêque à qui ils doivent *rendre compte* des questions principales dont ils s'occupent » (souligné dans le texte).

[22] Comme au sein d'un Conseil épiscopal *iuxta legem*, cela permet que l'évêque soit bien au courant des initiatives et des projets autant que des dossiers en même temps que cela lui permet de les évaluer en fonction de sa vision des choses et du projet pastoral du diocèse. Cf. B.A. Cusack, « The Internal Ordering of Particular Churches (cc. 460-572) », dans J.P. Beal, J.A. Coriden, Th.J. Green (éd.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, New-York – Malwah, Paulist Press, 2000, sub c. 473, pp. 625-627, ici p. 627.

l'évêque diocésain qui s'avère être source de soutien spirituel et d'encouragement pastoral pour tous les collaborateurs de l'évêque. C'est d'ailleurs la responsabilité de ce dernier d'« inculquer à tous un fort esprit de collaboration en vue de l'unique but commun, ainsi qu'un esprit d'initiative responsable pour gérer leurs propres affaires (*AS* 181c). C'est aussi dans ce contexte de réunions élargies, au minimum annuelles, que l'on annonce les buts et les objectifs « pour mieux favoriser l'action pastorale ». Devant un tel élargissement du Conseil épiscopal qui dépasse le cabinet de ses plus proches collaborateurs, ne devrait-on pas parler d' « assemblée de la curie diocésaine » ?

Sur un arrière-fond de diminution du clergé et de complexité croissante de l'administration diocésaine, cette évolution s'explique par l'attribution de plus en plus fréquente de charges à des laïcs au sein des curies diocésaines et, par voie de conséquence, par leur nécessaire coordination. Force est alors de constater que la caractéristique commune à tous les membres du Conseil épiscopal élargi — et a fortiori de l'assemblée de la curie diocésaine — n'est plus de participer de manière vicariale à la juridiction épiscopale ! La nature du lien organique à l'évêque n'est plus vicariale pour tous et chacun des membres ; elle repose sur l'attribution d'un office ou d'un mandat. Quoi qu'il en soit, les uns et les autres doivent agir dans une unité profonde avec l'évêque.

Cette évolution s'effectue de toute évidence « pour mieux favoriser l'action pastorale », mais l'élargissement du Conseil épiscopal entraîne un éclatement du pouvoir de juridiction ou de gouvernement au sens strict (lat. *potestas iuridictionis seu regiminis*, c. 129) qui revient en propre à l'évêque diocésain et de façon vicariale à son (ses) vicaire(s) général(raux) et aux vicaires épiscopaux, voire par délégation ou plutôt par mandat à des délégués épiscopaux et à des directeurs diocésains. Cette évolution récente, sans doute promise à se généraliser, pose la question de la fragmentation non seulement de la juridiction inhérente à la *potestas sacra* de l'évêque diocésain, mais aussi — et plus largement — du gouvernement épiscopal.

On ne peut contrer cette évolution d'autant plus qu'elle semble répondre à des besoins légitimes au sein des diocèses concernés. Mais ne faudrait-il pas alors distinguer ce qui ressortit plus directement du gouvernement épiscopal et ce qui relève de l'administration diocésaine ?

3 — *Le Conseil presbytéral*

Le Conseil presbytéral est également une institution nouvelle. Mais à la différence du Conseil épiscopal qui n'avait pas d'antécédent dans la législation de l'Eglise catholique, notamment dans le Code de 1917, le Conseil

presbytéral est quant à lui l'héritier, du moins à certains égards, du Chapitre cathédral (cf. CIC 1917 c. 391 § 1). Par ailleurs, — et cela mérite d'être souligné pour notre propos — , il doit être considéré comme l'héritier lointain du « presbytérium » des premiers siècles.

Les communautés primitives judéo-chrétiennes avaient calqué leur organisation du presbytérat sur le presbytérium juif, interprète collégial de la loi. C'est en continuité avec l'organisation juive des communautés que, très tôt dans l'histoire de l'Église — dès le 1er siècle — , le presbytérium apparaît comme l'ensemble des « presbytres », à savoir des anciens (gr. *presbuteroi*, lat. *presbyteri*). Au sein de ce groupe, se dégagera progressivement la figure d'un protopresbytre[23]. Celui-ci sera appelé, peut-être par antonomase, l'épiscope alors que, jusque là comme dans les lettres pastorales, on lit en grec *presbuteroi kai episcopoi,* qui peut se traduire, « des presbytres, c'est-à-dire des surveillants ».

Le mot « presbytérium » est attesté pour la première fois dans les lettres d'Ignace d'Antioche (cf. par ex. *Magn.* 13, 2 ; *Trall.* 2, 2 ; 7, 2 ; 13, 2 ; *Philad.* 4 ; 7, 1 ; *Smyrn.* 8, 1 ; 12, 2 ; *Ephes.* 2, 2 ; 4, 1 ; 20, 2). Il y désigne les presbytres d'une Église déterminée, c'est-à-dire des ministres inférieurs à l'évêque, mais supérieurs aux diacres, qui participent de l'enseignement officiel, du culte public et du gouvernement de la communauté chrétienne locale[24]. Chez Ignace d'Antioche, les presbytres forment un collège autour de l'évêque, le chef de la communauté chrétienne. Ils sont unis entre eux et unis à lui dans l'obéissance et la co-gouvernance de la communauté. Le principe de cette unité, c'est leur lien commun avec l'évêque[25]. Les presbytres aidaient donc l'évêque, formaient avec lui un corps sacerdotal et partageaient avec lui sa mission de diriger le peuple chrétien. Certes, ils ne la

[23] « Il semble bien que, dans le presbytérium qui présidait à l'Église locale et y interprétait la "loi de Jésus-Christ", il y avait primitivement un ministre dont la fonction était essentiellement dans chacune d'elles de représenter la communauté auprès des autres Églises, d'entretenir avec elles les liaisons par correspondance et par des visites » (cf. J. COLSON, « Le presbytérium ou l'unité de la fonction sacerdotale », dans *La Vie spirituelle*, 118 [1968], pp. 544-548). N'est-ce pas la fonction de l'ange (gr. *angelos*) des Églises de l'Apocalypse, qui est non pas un « messager » au sens premier, mais « l'annoncier », « c'est-à-dire celui qui a pour fonction de la représenter à l'extérieur, autrement dit son 'agent de liaison' ? Cette charge le rend, par le fait même, solidaire et responsable de l'Église dont il est le représentant » (*Id.*, p. 549).

[24] « Le presbytérium est souvent énuméré dans une liste des trois ministres, entre l'évêque (toujours au singulier) et les diacres. Mais souvent aussi il est mentionné avec l'évêque seul » (J. LÉCUYER, « Le presbytérium », dans J. FRISQUE & Y. CONGAR [dir.], *Les prêtres. Décrets « Presbyterorum Ordinis » et « Optatam totius »,* coll. « Unam Sanctam » n° 68, Paris, Éd. du Cerf, 1968, pp. 276-277).

[25] Cf. B. BOTTE, « "Presbytérium" et "Ordo episcoporum" », dans *Irenikon*, 39 (1956), p. 6.

partageaient pas sur un pied d'égalité car l'évêque demeurait le chef, littéralement la tête du presbytérium (lat. *caput*).

Les Pères de Vatican II ont utilisé ce concept de presbytérium appartenant à la tradition la plus ancienne, « mais, à la vérité, on avait lentement perdu conscience de ce qu'il représentait. La tendance scolastique à réduire l'Ordre à la capacité de célébrer l'Eucharistie et à situer le prêtre, sur ce point, dans un rapport immédiat avec Dieu, avait favorisé, en fait un certain individualisme »[26]. Le mot revient douze fois dans les textes de Vatican II pour désigner l'ensemble du corps presbytéral et, la plupart du temps, en référence à l'évêque diocésain[27]. Le presbytérium fait corps avec l'évêque qui en est la tête.

Il importe de bien saisir la nature du lien entre le presbytérium et l'évêque diocésain. Théologiquement parlant, vu « l'intime fraternité sacramentelle » (*PO* 8a), le lien consiste en la commune participation des prêtres « avec l'évêque à l'unique sacerdoce du Christ, [qu']ils exercent avec lui et [qu'ils] sont ainsi établis comme coopérateurs avisés de l'ordre épiscopal » (*CD* 28a ; cf. *PO* 7a). Le lien entre eux n'est donc pas extrinsèque, mais inhérent au ministère (sacerdotal) pour lequel ils ont été ordonnés l'un comme évêque,

[26] J. GIBLET, *Les prêtres*, dans G. BARAÚNA (éd.), *L'Église de Vatican II*, t. 3, coll. « Unam Sanctam » n° 51c, Paris, Éd. du Cerf, 1966, p. 332.

[27] L'évêque est le pasteur du diocèse « avec la coopération du presbytérium » (*CD* 11a) ; il préside l'eucharistie « entouré de son presbytérium et de ses ministres » (*SC* 41b *in fine*) ; il a reçu « le ministère de la communauté qu'il exerce avec l'aide du presbytérium et des diacres » (*LG* 20b ; « les évêques, chacun avec *son* presbytérium », *AG* 19c ; les diacres « sont au service du peuple de Dieu en communion avec l'évêque et *son* presbytérium », *LG* 29a, c'est moi qui souligne ; cf. aussi *CD* 15a). Les prêtres « coopérateurs avisés de l'ordre épiscopal […] constituent avec leur évêque un seul presbytérium qui toutefois est voué à des fonctions diverses » (*LG* 28b ; « un seul presbytérium », *PO* 8a ; cf. les prêtres autochtones collaborant avec les missionnaires « avec lesquels ils forment un seul presbytérium, uni sous l'autorité de l'évêque », *AG* 20c). Les prêtres sont « ajustés organiquement au corps des évêques » (*LG* 28c). En leur évêque, ils reconnaissent « leur père » à qui ils obéissent avec respect (*LG* 28b). L'évêque considère ses prêtres « qui sont ses coopérateurs, comme des fils et des amis » *(ib.)*, ou encore « comme des auxiliaires et des conseillers indispensables dans leur ministère » en vertu du don de l'Esprit saint reçu lors de leur ordination ; ils ont dès lors à les traiter « comme leurs frères et leurs amis » à cause de la communion dans un même sacerdoce et un même ministère (*PO* 7a.b). Mais c'est l'affectation au service du diocèse qui détermine l'appartenance à un presbytérium « diocésain » (il n'y a pas de presbytérium universel !). Ce sont en effet les « prêtres diocésains […] incardinés ou affectés à une Église particulière […] en vue de paître une même portion du troupeau du Seigneur » qui « constituent un seul presbytérium et une seule famille, dont l'évêque est le père » (*PO* 8a ; union de tous les prêtres, diocésains ou religieux, « membres de ce presbytérium par des liens spéciaux de charité apostolique, de ministère et de fraternité » [*ib.*]).

les autres comme prêtres[28]. « Il n'y a pas de presbytérium sans évêque, comme il n'y a pas non plus d'évêque qui ne soit nécessairement entouré d'un presbytérium », écrivait Mgr P. Eyt. Et il ajoutait « nous retrouvons là la réalisation paradoxale de l'unité du principe «monarchique» et «collégial» dans l'Église. Pour certains de ses éléments, la relation évêque-prêtres est analogue à la relation pape-évêques et à l'exemple prototypique de toute structure ecclésiale, à savoir le collège des Apôtres avec Pierre à sa tête »[29].

Il n'y a donc qu'un seul presbytérium, mais dans une relation d'union sans confusion et de distinction sans séparation entre le presbytérium, le corps presbytéral, et l'évêque diocésain qui en est la tête : une relation d'unité dans l'altérité (et non l'extériorité). En rigueur de termes, l'évêque n'est pas membre du presbytérium et pourtant celui-ci n'existe *pas sans* lui. Au sein de l'Église qui se réalise *en ce lieu* et au service de son édification et de sa mission, l'évêque n'est *pas sans* le presbytérium, *ni* celui-ci *sans* celui-là. Les prêtres qui forment le presbytérium « en tant que corporation diocésaine » ne sont pas placés « en position extrinsèque par rapport à l'Évêque » mais « les prêtres *(presbyteri)* ensemble avec leur chef, l'Évêque »[30].

Le Code de 1983 réhabilite la réalité du presbytérium même s'il n'en parle qu'incidemment (c. 245 § 2 ; c. 369 ; c. 400 § 2 ; c. 495 § 1 ; c. 529 § 2 ; c. 757). Comme dans les textes conciliaires, le presbytérium y désigne le corps des prêtres affectés au diocèse, qu'ils y soient incardinés ou pas et qu'ils fassent partie ou pas du clergé diocésain. Le Code l'inscrit d'emblée dans la notion du diocèse (c. 369 cf. *CD* 11a), mettant ainsi en valeur sa fonction de « coopération » avec le pasteur du diocèse[31]. Les prêtres y

[28] Cf. *PO* 7a mais aussi *PO* 2c et la n. 4 de *PO* 4 ; pour les *tria munera*, on peut comparer d'une part leur application aux évêques *LG* 25, 26, 27, et d'autre part aux prêtres *PO* 4, 5, 6, *LG* 28 (voir au n. 64) et *CD* 11, 16c.

[29] P. Eyt, « Le fondement doctrinal du presbytérium », dans *Revue de Droit Canonique*, 20 (1970), pp. 128-145, ici p. 142.

[30] E. Corecco, « Prêtre et presbytérium dans le Nouveau Code », dans *Théologie et droit canon*, coll. « Studia Friburgensia, Nouvelle Série » n° 68, *Sectio canonica 5*, Fribourg, Éd. Universitaires Fribourg, 1990, p. 295.

[31] La formation des séminaristes doit les préparer entre autres à s'attacher à leur propre évêque en tant que « fidèles coopérateurs » et à collaborer « avec leurs frères (prêtres) » (c. 245 § 2 ; cf. « l'union fraternelle avec le presbytérium dont ils feront partie dans le service de l'Église », *ib.* ; *OT* 9,11 ; *PO* 7,8 et 15). Le Code exhorte les curés à coopérer avec l'évêque et le presbytérium (c. 529 § 2 dont les sources authentiques sont, outre *CD* 30 qui concerne spécifiquement les curés, *PO* 7-9 concernant les rapports avec l'évêque [n° 7], les prêtres [n° 8] et les autres fidèles [n° 9]). En définitive, le Code ne présente pas un dispositif explicite relatif au presbytérium. C'est indirectement à partir des dispositions applicables aux prêtres (principalement c. 275-289, cf. cc. 245-246, 257 et 1029), que l'on

exercent une diversité de tâches sous l'autorité de l'évêque diocésain avec lequel ils coopèrent dans la charge pastorale du diocèse « dans ce qui a trait aux exigences du travail pastoral et au bien du diocèse » (*PO* 7a). C'est dans cette perspective que les Pères conciliaires de Vatican II ont envisagé « une assemblée ou un sénat de prêtres représentant le presbytérium »[32].

Dans la foulée des textes conciliaires[33], le Conseil presbytéral apparaît alors comme la principale traduction institutionnelle de cette collaboration du presbytérium avec son évêque en termes de « gouvernement du diocèse » (cf. c. 495 § 1)[34]. C'est pourquoi la diversité du presbytérium doit se refléter dans la composition du Conseil presbytéral « en tenant compte par-dessus tout de la diversité des ministères et des différentes régions du diocèse » (cf. cc. 499)[35]. À cela s'ajoute cependant la contribution *spécifique* du Collège des consulteurs dont les membres issus du Conseil presbytéral sont nommés par l'évêque diocésain (c. 503) pour remplir des tâches bien déterminées, en particulier lors de la vacance du siège épiscopal[36].

peut qualifier les relations d'amitié, de fraternité et de solidarité des prêtres entre eux (par ex. c. 275 § 1, c. 278 § 2, c. 280) et leur collaboration pastorale au ministère de l'évêque diocésain (par ex. c. 384, c. 757, c. 762, c. 773, cc. 776-777, c. 835 § 2). Cet état du droit reflète à bien des égards la vie ecclésiale où, malgré la revalorisation du presbytérium à Vatican II, la coopération des prêtres n'est pas encore suffisamment pensée et mise en œuvre comme la contribution d'un *corps* presbytéral.

32 *PO* 7a et sa note 41. Vatican II a entrevu la création du Conseil presbytéral, mais c'est le Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* de Paul VI qui donnera les dispositions générales pour sa mise en œuvre dans les diocèses (*ES* I § 19).

33 Cf. G. Sarzi Sartori, « Il Consiglio presbiterale nelle fonti conciliari della disciplina canonica », dans M. Rivella (éd.), *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa*, Milan, Ancora, 2000, pp. 36-80.

34 Il y a également lieu de voir une contribution *particulière* du presbytérium dans l'existence du « groupe de curés » dont le Code actuel envisage la création pour traiter de la révocation des curés pour des motifs graves (cc. 1740-1747). Il est constitué de manière stable (cc. 1742 § 1 et 1745, 2°) et composé de curés choisis par le Conseil presbytéral à partir d'une liste de noms proposés par l'évêque.

35 Les membres sont désignés pour un temps fixé par les statuts en veillant cependant à renouveler le Conseil, en tout ou en partie, dans les cinq ans (c. 501 § 1).

36 En cas de vacance du Siège épiscopal, le collège des Consulteurs gouverne le diocèse avant que soit élu l'administrateur diocésain (c. 501 § 2), sauf s'il y a un évêque auxiliaire ou si le Saint-Siège a pris d'autres dispositions. Il élit dans les huit jours l'administrateur diocésain (cf. c. 421 § 1). Il a des attributions très semblables à celles que le Code de 1917 conférait au Chapitre cathédral (cf. cc. 391-422). Cette instance existait jadis là où il n'y avait pas de Chapitre cathédral. L'évêque diocésain en choisit les membres parmi les prêtres composant le Conseil presbytéral. La compétence de ce collège ressemble pour une part seulement à celle du Conseil presbytéral, mais en vue de prendre certaines décisions spécifiques. Actuellement cela concerne quatre cas : l'avis pour la nomination et la révocation

En tant que Conseil de l'évêque, il ne peut agir sans lui ; en cas de vacance du Siège épiscopal, le Conseil presbytéral ne peut exercer ses fonctions. Héritier du Chapitre cathédral, le Conseil presbytéral est également qualifié de « sénat de l'évêque » (c. 495 cf. CIC 1917 c. 391 § 1 lat. *tanquam [episcopi] senatus et consilium*)[37]; il accomplit à cet effet certaines fonctions de gouvernement du diocèse qui ne reviennent plus au Chapitre.

Le Conseil presbytéral est un organe de représentation du presbytérium (et non pas des prêtres !)[38] — selon le droit, universel et particulier — , dont la nature juridique vient de sa compétence en matière de participation au gouvernement du diocèse. Cet organe de représentation du presbytérium veut répondre aux nécessités du moment avec la finalité qui est la sienne, à savoir d'« aider l'évêque dans le gouvernement du diocèse » (c. 495 § 1)[39]. Et il le fait en donnant aux prêtres le moyen *institutionnel* d'exercer leur capacité de participer au gouvernement du diocèse : le Conseil presbytéral est un Conseil *in regimine*. Il contribue ainsi à « faire avancer au maximum » (lat. *provehatur quam maxime*, c'est-à-dire à promouvoir au mieux) le bien pastoral de la portion du peuple de Dieu confiée à l'évêque » (c. 495 § 1). La compétence du Conseil Presbytéral n'est pas limitée à un secteur particulier, par exemple les besoins du clergé mais elle embrasse l'ensemble de la vie du diocèse[40]. Contrairement à l'idée courante, il ne se réduit donc pas à un Conseil des prêtres ni « pour » les prêtres ou les affaires des prêtres (!).

de l'économe diocésain (c. 494 §§ 1-2), l'avis pour les actes d'administration économique plus importants (c. 1277), le consentement pour certains contrats (c. 1292 § 1).

[37] Cf. O. ÉCHAPPÉ, « À propos du Conseil presbytéral, "tanquam senatus episcopi" (c. 495) », dans *LAC* hors série (1992), vol. 2, pp. 775-780. Outre l'éclairage de cet auteur sur la polysémie du concept de *senatus*, je mentionne volontiers Ignace d'Antioche dans sa Lettre aux Magnésiens qui, après avoir référé la présidence de l'évêque à Dieu (gr. είς τόπον θεου), dit que les « presbytres [qui] tiennent la place du sénat des apôtres » (VI, 1, gr. είς τόπον συνεδρίου των αποστόλων). On notera que le terme grec συνεδρίος est aussi bien traduit par « collège » que par « sénat ».

[38] La représentation ne s'entend pas d'une délégation des membres du presbytérium par leurs collègues ; mais comme l'expression du presbytérium dans son ensemble. La référence aux différents ministères, zones pastorales et autres critères pour sa composition (cf. cc. 497-498) n'a d'importance que pour la constitution du Conseil et non quant à son activité ou à sa mission. Cf. P. PAVANELLO, « Commento ai cann. 460-572 », dans REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (éd.), *Codice di Diritto canonico commentato*, Milan, Ancora, 2001, sub c. 495, p. 444.

[39] Comme le notait la note 41 de *PO* 7a , cette aide s'effectue « en vue de mieux répondre à la situation et aux besoins actuels », sans doute en référence à la déficience passée des Chapitres cathédraux ou compte tenu d'instances similaires qui avaient surgi dans les jeunes Églises.

[40] P. PAVANELLO, « Commento ai cann. 460-572 », p. 444.

Je n'hésite pas à dire qu'en tant que Conseil de gouvernement, le Conseil presbytéral participe à l'exercice de la *sacra potestas* de l'évêque, du moins à l'intérieur des limites fixées par le droit. Il est une expression de la « déconcentration » des pouvoirs dans l'Église diocésaine dès lors qu'il exerce sa mission en vis-à-vis de la fonction épiscopale avec laquelle, tout en lui étant intrinsèquement lié en vertu de l'ordination sacerdotale, il se situe en rapport d'altérité[41]. On songe ici métaphoriquement parlant au rapport entre tête (du presbytérium) et corps (presbytéral). Rapport intrinsèquement symbolique, certes, l'un n'allant *pas sans* l'autre, mais en vis-à-vis. L'évêque diocésain doit le consulter pour « les affaires de plus grande importance » (lat. *maioris momenti*, c. 500 § 2)[42]. Et le Directoire *Apostolorum successores* de préciser : « relatives à la vie chrétienne des fidèles et au gouvernement du diocèse » (*AS* 182e).

Il y a sept cas dans lesquels le Code oblige l'évêque diocésain à demander l'avis du Conseil presbytéral avant d'agir ; cela suppose que l'évêque présente d'abord au Conseil la décision qu'il compte prendre. Les sept cas sont les suivants : la célébration d'un synode (c. 461 § 1), l'érection ou la suppression d'une paroisse (c. 515 § 2), la destination des offrandes volontaires (c. 531), la décision de créer les Conseils pastoraux de paroisse (c. 536 § 1), la construction d'une église (c. 1215 § 2), la réduction d'une église à l'usage profane (c. 1222 § 2), la levée d'un impôt (c. 1263). Mais il ne faut pas en conclure pour autant que la consultation devrait se limiter à ces sept cas, car c'est *en principe* pour toutes les questions importantes que l'évêque se doit de consulter le Conseil, par exemple la suppression ou la création d'un séminaire diocésain, la vente ou la donation de la bibliothèque d'un séminaire, l'adoption d'un directoire diocésain de la catéchèse.

Le Code actuel ne contient pas de cas où l'évêque diocésain soit contraint de demander le consentement du Conseil presbytéral. Comme le rappelle P. Valdrini, « le législateur universel se réserve donc la possibilité de reconnaître des cas où des décisions de l'évêque devraient être soumises au

[41] Le Conseil presbytéral n'est donc pas un organe de direction collégiale au sens proprement juridique de cet adjectif. Cf. N. Witsch, art. « Priesterrat », dans A. V. Campenhausen, I. Riedel-Spangenberger & R. Sebott (éd.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht* t. 2, Paderborn-Munich-Vienne-Zurich, F. Schöningh, 2000, pp. 291-293, ici p. 293. Les membres d'un collège « en déterminent l'action en prenant part en commun aux décisions à prendre, à égalité de droit ou non, selon le droit et les statuts » (cf. c. 115 § 2). Au sein du Conseil presbytéral, les décisions ne sont pas prises par accord des volontés des membres.

[42] Afin que ce critère des affaires *maioris momenti* ne demeure pas trop générique, il importe que les statuts précisent dans quels domaines l'exercice du gouvernement épiscopal ne pourra pas faire abstraction de la contribution du Conseil presbytéral (P. Pavanello, « Commento ai cann. 460-572 », sub c. 500, p. 447).

consentement du Conseil presbytéral. Il en est de même du législateur particulier, conciles particuliers, Conférence des évêques, évêque diocésain »[43].

Le Conseil presbytéral est « appelé à assister l'évêque dans le gouvernement du diocèse » (*AS* 182d). Il est bel et bien un organe de direction même s'il n'a « que voix consultative » — expression regrettable, car quelque peu réductrice, ecclésiologiquement parlant, de la contribution du Conseil où l'Esprit Saint est aussi à l'œuvre. Il n'a certes pas voix délibérative : cela ferait de lui une instance collégiale, ce qu'il n'est pas. Mais il participe à l'élaboration des décisions qu'il revient à l'évêque diocésain de prendre. Celui-ci est en définitive le seul à décider, mais il ne le fait pas de manière isolée. C'est ici que trouve toute sa pertinence la distinction qui nous vient de la sociologie entre l'élaboration de la décision *(law-making)* et la prise de décision *(law-taking)*[44]. Théologiquement parlant, l'Esprit Saint est donné à toute l'Église et pas seulement à l'autorité pastorale ; en l'occurrence, c'est avec le Conseil presbytéral — reflet de son presbytérium — que l'évêque se met à l'écoute de ce que l'Esprit dit à l'Église *en ce lieu* afin de prendre la décision qui s'impose[45]. En vertu même de son ministère épiscopal, il lui revient de l'inscrire dans la communion de toute l'Église — l'évêque étant à la fois pasteur de son diocèse et membre du collègue épiscopal qui a la sollicitude pour l'Église toute entière.

La fonction singulière du pasteur du diocèse à qui il revient de prendre la décision, — mais jamais sans (avoir consulté) le Conseil presbytéral — , justifie que l'évêque le préside, le convoque et établisse l'ordre du jour ou en détermine les questions à traiter (cf. c. 500 § 1). Toute auto-convocation

[43] P. VALDRINI, « La constitution hiérarchique de l'Église », dans P. VALDRINI e.a. (dir.), *Droit canonique*, Paris, Dalloz, 1999, 2e éd., p. 157.

[44] Cf. A. BORRAS, « Délibérer *en Église* : communion ecclésiale et fidélité évangélique », dans A. BORRAS (dir.), *Délibérer en Église. Hommage à Monsieur l'abbé Raphaël Collinet, official du diocèse de Liège*, Lessius, coll. « La Part-Dieu », Bruxelles, 2010, pp. 135-156 (également publié dans *NRT* 132 [2010], pp. 177-196). J'aime citer à ce propos *AS* 182e : « L'évêque ne doit pas s'éloigner de l'avis concordant de ses conseillers sans de sérieux motifs, qu'il doit évaluer selon son jugement prudent » (citant en note le c. 127 § 2,2°). On lira l'étude récente de notre collègue E. DE VALICOURT, « Le canon 127 et l'exercice du pouvoir de gouvernement de l'évêque diocésain », dans *L'Année canonique*, 53 (2011), pp. 209-250.

[45] C'est pourquoi le Directoire pour le ministère pastoral des évêques explicite ainsi l'assistance que le Conseil peut apporter à l'évêque dans le gouvernement du diocèse : « il est *aussi* (c'est moi qui souligne) le lieu approprié pour faire apparaître une vue d'ensemble de la situation diocésaine et pour discerner ce que l'Esprit Saint suscite à travers les personnes et les groupes ; pour échanger avis et expériences ; pour déterminer, enfin, des objectifs clairs pour l'exercice des différents ministères diocésains, en proposant des priorités et en suggérant des méthodes » (*AS* 182d).

du Conseil est donc exclue. D'ailleurs, à la vacance du Siège épiscopal, le Conseil presbytéral cesse d'exister (cf. c. 501 § 2).

4 — *Conseil épiscopal et Conseil presbytéral : deux institutions en rodage*

Conseil épiscopal et Conseil presbytéral sont formellement des institutions récentes. Je n'hésite pas à dire que l'une comme l'autre sont encore en rodage au point qu'à trente ans de la promulgation du Code de 1983, il y aurait lieu de s'interroger sur leur réception effective. Cela mériterait de soi un examen approprié des pratiques en cours dans les diocèses. Une telle recherche circonstanciée sort du cadre de cette étude. J'entends néanmoins pointer quelques difficultés qui doivent être prises au sérieux aux fins d'ajuster au mieux le fonctionnement du Conseil épiscopal et du Conseil presbytéral au service du gouvernement de l'évêque diocésain.

La première difficulté concerne l'exercice de l'autorité pastorale. Malgré les évolutions de ces dernières décennies, l'Église catholique se présente encore « comme une structure hiérarchique de gouvernement tendanciellement monarchique »[46]. Cela se vérifie sur le plan de la papauté, mais aussi sur le plan des diocèses. Dans un contexte culturel d'hyper-modernité, force est de constater une tension entre, d'une part, la persistance d'un style monocratique, voire autocratique de gouvernement épiscopal et, d'autre part, l'incidence largement diffuse d'un éthos démocratique qui produit un style plus participatif. Mal vécue ou plutôt mal assumée, cette tension peut conduire soit à l'autoritarisme d'un pouvoir *isolé* qui prétend tout décider, contrôler et régenter, soit à la paralysie d'un pouvoir *éclaté*, qui, tétanisé sous la pression de tiers, ne décide pas, au grand dam de ceux qu'il prétend servir, mais qu'il ne gouverne plus. Cette tension est, selon moi, inévitable après de longs siècles de gouvernement personnel et à défaut d'apprentissages suffisants d'exercice collégial et synodal de la responsabilité épiscopale. Que celle-ci soit — et demeure — éminemment personnelle ne signifie aucunement que l'évêque gouverne seul ou de manière isolée.

Dans ce moment de lente et longue, sinon laborieuse, réception de Vatican II, l'enjeu est précisément d'exercer cette responsabilité personnelle de gouvernement à la fois dans une référence collégiale et dans un ancrage

[46] L'expression est de D. MENOZZI, « Chiesa e modernità : la risposta cattolica ai mutamenti della società negli ultimi decenni », dans *Studia Patavina*, 59 (2012), pp. 371-386, ici p. 372.

communautaire. Soit dit en passant, il ne faut pas entendre ici le mot « collégial » au sens juridique du terme (cf. c. 115 § 2), mais au sens courant du langage des gens où ce terme connote l'implication d'un groupe ou d'un collectif. Quant à l'ancrage que j'ai qualifié de « communautaire », j'entends par là l'insertion, voire l'inscription dans la réalité de la communauté ecclésiale.

Sous le bénéfice de ces précisions, je désigne par « référence collégiale » la mise en rapport de la responsabilité personnelle avec un groupe dans une perspective participative de l'autorité (angl. *collaborative ministry*)[47]. Je parle d'« ancrage communautaire » pour désigner la mise en rapport de la responsabilité personnelle avec le collectif concerné par l'exercice de l'autorité, en l'occurrence la communauté ecclésiale quelle que soit sa figure. Outre la dimension « personnelle » de l'exercice de l'autorité, nous avons affaire aux dimensions « collégiale » et « communautaire » de son exercice qui l'accréditent en raison du rapport symbolique qui s'instaurent entre elles, chacune n'étant *pas sans* les autres. Nous retrouvons ici la trilogie « un — quelques-uns — tous » et je qualifierai volontiers chacune de ces dimensions respectivement de « monarchique », « oligarchique » et — le lecteur me permettra ce néologisme — « panarchique »[48].

Je ne puis m'empêcher de citer à cet effet ce que le Père J. O'Malley dit de l'héritage de Vatican II, et en particulier du « style » que cet événement induit dans la vie de l'Église, notamment dans nos diocèses, les paroisses et les autres réalités qui les composent[49]. Cela concerne également le « style » du gouvernement épiscopal : « Un style moins autocratique et plus enclin à la collaboration, un style désireux d'écouter et de rechercher les différents points de vue et d'en tenir compte, un style soucieux de trouver un terrain

47 Je renvoie volontiers au document de la Conférence des évêques d'Angleterre et du Pays de Gales, *The Sign we give. Report from the Working Party on Collaborative Ministry*, Londres, 1995.

48 On ne perdra pas de vue la triple modalité traditionnelle de l'exercice de l'autorité pastorale appelée à être articulée. En accord avec des recommandations adressées aux Églises, tous les ministères, — et pas seulement le ministère pastoral de présidence — , gagnent à être exercés selon une dimension personnelle (« un »), collégiale (« quelques-uns ») et communautaire (« tous »). Cf. FOI ET CONSTITUTION, *Baptême, eucharistie et ministère*, Presses de Taizé-Centurion, 1982, 3e partie, n° 26, pp. 64-65.

49 Sur la notion de « style » pour qualifier le concile Vatican II, on peut notamment citer : G. ROUTHIER, « Il Vaticano II come stile », dans *La Scuola Cattolica*, 136/1 (2008), pp. 5-32 ; CH. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II, I. Accéder à la source,* Paris, Éd. du Cerf, 2009 ; J. FAMERÉE, *Vatican II comme style*, Paris, Éd. du Cerf, 2012 ; L. VILLEMIN, « La notion de 'style' est-elle pertinente en ecclésiologie ? », dans J. FAMERÉE, *Vatican II comme style*, op.cit., pp. 95-110.

d'entente avec "l'autre", un style ouvert, qui joue carte sur table, un style moins unilatéral dans la prise de décision, un style engagé dans un jeu franc, et un travail de collaboration avec des personnes et des institutions extérieures à la communauté catholique, un style qui fait le pari de l'innocence jusqu'à preuve du contraire, un style qui évite les serments secrets, les dénonciations anonymes et les manœuvres inquisitoriales »[50].

Il est un fait qu'on ne surmonte pas en quelques décennies la tendance lourde qui a marqué l'exercice de l'autorité pastorale dans l'Église catholique latine durant plusieurs siècles, voire un millénaire[51]. Le dépassement de cette tendance lourde est, à certains égards, induit à la fois par le style de Vatican II et l'éthos démocratique contemporain — l'un et l'autre en interaction — mais pour ce faire il a besoin de se traduire dans des pratiques ecclésiales instituantes. Au départ, celles-ci relèvent d'expérimentations parfois tâtonnantes ou de mises en œuvre pragmatiques.

Pour durer, ces pratiques sont cependant appelées à être l'objet de régulations institutionnelles. C'est ici qu'intervient le droit canonique. Or, de manière élémentaire pour le Conseil épiscopal et de façon plus développée pour le Conseil presbytéral, le Code de 1983 offre une base législative suffisante pour le second et minimaliste pour le premier. Selon leurs modalités propres et dans les limites prévues par le droit universel et particulier, sans oublier les usages en cours dans les curies diocésaines, le Conseil épiscopal et le Conseil presbytéral sont deux figures de ce que j'ai appelé la référence « collégiale » comme mise en rapport avec « quelques-uns », référence oligarchique qui induit un nouvel équilibre dans l'exercice tendanciellement monarchique de l'autorité pastorale dans l'Église catholique, en l'occurrence du gouvernement de l'évêque diocésain. Depuis Vatican II et le Code de 1983, on pourrait qualifier l'évolution en cours selon l'image de la pyramide aztèque — par paliers, suggérant ainsi le style participatif à chaque niveau — à la différence de la pyramide égyptienne induite par la figure grégorienne de l'Eglise et le Code de 1917[52].

Quant à la deuxième difficulté d'ajustement de ces deux institutions récentes que sont le Conseil épiscopal et le Conseil presbytéral, elle s'inscrit dans la foulée de l'évolution, de la « pyramide égyptienne » à la « pyramide

[50] J. O'Malley, *L'événement Vatican II*, coll. « La Part-Dieu », Bruxelles, Lessius, 2011, p. 420.

[51] Cf. la figure dite grégorienne de l'Église pour parler selon les termes de Gh. Lafont, *Imaginer l'Église catholique,* coll. « Théologies », Paris, Éd. du Cerf, 1995, pp. 49-86.

[52] Je reprends cette comparaison à S. Bauzon, art. « Droit canon », dans L. Lemoine, É. Gaziaux & D. Müller (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, 2013, pp. 654-658, ici p. 655.

aztèque ». Toute évolution implique des apprentissages. Autrement dit, les deux institutions récentes qui nous occupent doivent encore faire l'objet d'un rodage. Dans l'Église il ne suffit pas de décréter « du haut » des réalités nouvelles, encore faut-il qu'elles soient reçues, c'est-à-dire éprouvées comme utiles et bénéfiques et ajustées aux besoins du corps ecclésial.

Pour cette institution, au caractère du reste facultatif, qu'est le Conseil épiscopal, le Code ne prévoit sans plus que la possibilité de son existence et la détermination de sa composition. Sa raison d'être est essentiellement la coordination. Même si le Code ne le prévoit pas, il revient au droit particulier ou, à défaut, au règlement de la curie diocésaine de préciser au mieux son fonctionnement et son articulation avec le gouvernement épiscopal. Ce Conseil épiscopal est l'exemple emblématique d'un gouvernement personnel exercé avec l'aide de quelques-uns qui, par surcroit, participent intrinsèquement, *ab intrinseco*, à la *potestas sacra* de l'évêque diocésain. Le Conseil épiscopal est l'émanation de la fonction épiscopale (l'évêque démultiplié, pourrait-on dire, par la participation vicariale [c. 131 § 2], au pouvoir de juridiction dans sa dimension administrative ou exécutive [cf. c. 135 § 1 et c. 391 § 2]). Vicaire général et vicaires épiscopaux *font un* avec l'évêque.

Dans le cas du Conseil épiscopal, la période de rodage ne s'est pas limitée à la mise au point de cette institution. Compte tenu des besoins des diocèses, elle a donné lieu à une relative nouveauté, celle de son élargissement. Soit sous la forme occasionnelle d'un Conseil épiscopal élargi, soit sous la forme habituelle d'une coordination des services diocésains. La difficulté spécifique aux différentes figures du Conseil épiscopal élargi est précisément d'assurer la coordination des collaborateurs directs de l'évêque diocésain. Plus ils sont nombreux, plus cette tâche se complique. Dans ces circonstances, la coordination devient un impératif majeur pour le bon gouvernement des choses. Déontologiquement parlant, tous — et pas seulement le vicaire général et les vicaires épiscopaux — se doivent de « faire un » avec l'évêque diocésain. Il leur revient de n'agir jamais contre la volonté ou le sentiment de ce dernier (cf. c. 480 ; *AS* 178h).

Organe de coordination au service du gouvernement de l'évêque diocésain, le Conseil épiscopal n'y parviendra que dans une cohésion optimale de tous, *conspirantes in unum*, avec les vues de l'évêque diocésain et le projet pastoral du diocèse. La complexité croissante, en d'autres termes, rend plus difficile la mission de coordination. Mais cette difficulté n'est pas insurmontable. Il reviendra à l'évêque d'« inculquer à tous un fort esprit de collaboration en vue de l'unique but commun » (*AS* 181c).

Du côté du Conseil presbytéral, le rodage me semble plus laborieux, sinon même plus hasardeux. Le conseil prodigué pour le Directoire *Apostolorum*

successores de 2004 n'est pas innocent : « il (l'évêque) évitera de donner l'impression que cet organe est inutile » (*AS* 182h). Il n'est pas exagéré de dire que le Conseil presbytéral semble inutile et cela principalement pour trois raisons qui constituent, à différents niveaux, des écueils à l'encontre d'un fonctionnement *iuxta mentem legislatoris*.

Le premier écueil, c'est le mimétisme par rapport aux institutions séculières. À l'instar de la mise en place d'autres Conseils d'Église comme le Conseil pastoral diocésain, le rodage du Conseil presbytéral est rendu problématique du fait qu'il est perçu et mis en œuvre en référence aux institutions politiques de nos démocraties comme un parlement, aux syndicats dans la vie socio-économique ou encore aux lobbies et autres groupes de pression dans la société civile[53]. Cet écueil ne peut être surmonté que par l'apprentissage d'un fonctionnement théologiquement cohérent et canoniquement conséquent de la vie ecclésiale comme communion organique et structurée et du Conseil presbytéral comme figure institutionnelle du lien spécifique de consécration et de mission des prêtres avec leur évêque *en ce lieu*.

Un deuxième écueil menace le rodage du Conseil presbytéral : dans un certain nombre de diocèses, a subsisté l'assemblée (ou Conseil) des doyens

[53] Je me réfère volontiers aux analyses des Conseils pastoraux et presbytéraux en Belgique dans les deux premières décennies de leur création, par L. Voyé, « Le Conseils presbytéraux et pastoraux diocésains. Quelques réflexions critiques », dans *La Belgique et ses dieux*, Louvain-la-Neuve, Cabay, « Recherche sociologique », 1985, pp. 233-254. Dans un premier temps, on attendait de ces Conseils qu'ils soient comme un parlement face à l'évêque diocésain mimant la souveraineté populaire du premier devant lequel le second serait l'exécutif susceptible de rendre des comptes. Très vite, il a fallu déchanter. Déceptions des uns, radicalisation des autres. Celle-ci a suscité un travail de lobbying, voire de noyautage par certaines tendances ou mouvances du clergé ou parmi les fidèles. Dans ce rapport de force avec la « hiérarchie », parfois même véritable bras de fer avec l'évêque, on a dû de nouveau constater la déception de certains, mais en plus cette fois-ci l'exode silencieux des autres constatant amèrement que « l'Église n'est pas une démocratie ». Dans un troisième temps, ne sont restés que les courtisans — du moins perçus comme tels — ou, dans la meilleure des hypothèses, les personnes qui pressentaient bien l'originalité de la communion ecclésiale et la spécificité de ces organes. Cette triple séquence — parlement, lobby et cour — vérifiée sur une quinzaine d'années maximum à compter de la fin de Vatican II, est l'indice sinon la preuve que les institutions ecclésiales étaient — et sont encore ! — comprises de façon exogène, à savoir à partir de figures séculières, et non pas de manière endogène à partir de la nature même et de la mission, bref du mystère de l'Église. Nous avons affaire ici à un mal endémique à l'Église latine contemporaine, malgré le renouveau ecclésiologique et la théologie du droit canonique : l'institutionnalité propre de l'Église demeure aux yeux de beaucoup extrinsèque à celle-ci. Cf. entre autres R. Cheno, « L'unité de la réalité complexe de l'Église (Lumen gentium 8). Perspectives pour une nouvelle étape de la réflexion ecclésiologique catholique », dans *Revue théologique de Louvain*, 40 (2009), pp. 341-359.

(vicaires forains ou archiprêtres, c. 553 § 1) dans laquelle, au-delà des entretiens personnels avec ces derniers, l'évêque les rencontre périodiquement « pour traiter les problèmes du diocèse et pour être normalement informé de la situation des paroisses » (cf. *AS* 218b à propos des rencontres avec les doyens). Cela explique que, là où elle existe, cette assemblée regroupe des interlocuteurs privilégiés de l'évêque diocésain pour le gouvernement de son diocèse, car, souvent, les questions qu'il aborde avec les doyens débordent la réalité paroissiale. Ces questions concernent la pastorale d'ensemble et engagent de ce fait un échange d'avis et d'expériences entre les doyens et l'évêque concernant les initiatives et les projets diocésains (cf. *AS* 182d à propos du Conseil presbytéral). Dans cette perspective, le Conseil presbytéral fait figure de doublet avec l'assemblée des doyens qui demeure *de facto* le véritable lieu institutionnel où l'évêque tient conseil pour le gouvernement du diocèse. Perpétuer ce doublet, c'est se condamner à l'incohérence institutionnelle et couper court à une réception du Conseil presbytéral *secundum mentem legislatoris*. Ce deuxième écueil en entraîne deux autres, existant parfois conjointement et jouant même corrélativement, qui consistent en des conceptions ou pour le moins en des pratiques réductrices.

C'est ainsi qu'à défaut de concerner les « affaires de plus grande importance » pour le gouvernement du diocèse (cf. c. 500 § 2 ; *AS* 182d), le Conseil presbytéral se réduit souvent à être le Conseil des prêtres, voire pour les prêtres. On y traite principalement des questions relatives à la vie des prêtres : leur équilibre humain, affectif, spirituel, leurs conditions matérielles d'existence, leurs préoccupations de santé, de sécurité sociale, etc. Toutes ces questions sont légitimes dans la mesure où elles concernent *aussi* le ministère des prêtres — et pas seulement leur vie — et dès lors la pastorale du diocèse et par conséquent le gouvernement de celui-ci. Mais elles ne doivent pas être traitées uniquement, ni primordialement au Conseil presbytéral.

Beaucoup d'évêques semblent s'accommoder de cette vision minimaliste. Certains d'entre eux gouvernent en se basant essentiellement sur les organes de la curie diocésaine et tout spécialement sur leur Conseil épiscopal[54]. Il ne faut pas se voiler la face : la plupart peinent encore à associer le Conseil presbytéral pour le gouvernement du diocèse. La balle est dans leur camp car cela relève d'abord et avant tout de leur responsabilité propre de le faire fonctionner comme un Conseil *in regimine*. N'est-ce pas à celui qui guide le peuple de Dieu *en ce lieu* de se mettre à son écoute en l'interpellant,

[54] Dans son article sur le Conseil épiscopal, Antonio Viana ne cache pas que les attributions de ses membres et les ressources des départements qu'ils dirigent peuvent suffire à un bon gouvernement du diocèse. Cf. A. VIANA, art. « Consejo episcopal », p. 585.

l'impliquant et le consultant dans les affaires de plus grande importance du diocèse ?

À ce troisième écueil vient s'ajouter un quatrième qui en est, à certains égards, le corollaire surtout dans l'atmosphère de morosité qui affecte plusieurs diocèses en Europe Occidentale et en Amérique du Nord. On y perçoit un climat de lassitude, voire de découragement de(s) prêtres et la persistance d'une mésestime de soi que d'aucuns partagent avec nos contemporains en postmodernité. L'écueil consiste ici également en une vision réductrice du Conseil presbytéral : celui-ci devient un espace de débat, un forum d'idées, parfois même un lieu de revendications de prêtres qui « ont mal à leur Église ». Certes, cet espace a son intérêt comme lieu d'écoute par l'évêque de ses prêtres. Mais offre-t-il vraiment les conditions d'une responsabilisation du presbytérium dans le gouvernement du diocèse ? Dans cette perspective, les questions de plus grande importance pour le gouvernement pastoral sont alors traitées en Conseil épiscopal, à savoir une instance organiquement inhérente à la fonction épiscopale qui ne peut jouer dès lors la fonction de *vis-à-vis* du Conseil presbytéral. Ou bien elles sont travaillées avec le Conseil pastoral du diocèse, qui reflète la réalité diocésaine et qui n'est pas de soi une instance de gouvernement *pastoral* au sens strict, mais un lieu d'analyse, d'étude et de proposition (c. 511 ; cf. *CD* 27 et *AS* 184)[55] .

Ces écueils ne constituent pas des obstacles insurmontables mais ils requièrent pour le moins une volonté des évêques diocésains de les prendre à bras le corps. Le Conseil presbytéral comme instance de vis-à-vis de l'évêque diocésain — sur arrière-fond d'unité de consécration et de mission — peut offrir un espace d'interpellation responsable, dans le respect et la réciprocité, et développer la cohésion du presbytérium et la responsabilité partagée avec l'évêque. Cette unité du presbytérium dont l'évêque est la tête peut alors s'exprimer dans l'unique eucharistie célébrée avec l'évêque, principalement manifestation de l'Église *en ce lieu* (cf. *SC* 41b). N'est-ce pas une chance pour « vivre ensemble une spiritualité ministérielle construite sur les exigences du travail commun au service de l'unité catholique des différentes communautés chrétiennes » ?[56]

[55] Certes, comme le dit avec bonheur le Directoire *Apostolorum successores*, le Conseil pastoral est une forme institutionnelle de la participation de tous les fidèles à la mission de l'Église (cf. *AS* 184a). L'évêque peut y aborder la pastorale du diocèse (n° 184e). Le Directoire va même jusqu'à dire que l'évêque doit prendre en considération l'avis de ses membres « en tant que collaboration responsable de la communauté ecclésiale à sa charge apostolique » (cf. *AS* 184e).

[56] S. DIANICH, art. « Ministère pastoral » dans S. DE FIORES & T. COFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle*, adaptation française de F. Vial, Paris, Éd. du Cerf, 1983, pp. 678-698, ici p. 689.

5 — *En guise de conclusion : un engagement éclairé et résolu de l'évêque diocésain*

Le rodage du Conseil épiscopal et du Conseil presbytéral implique un engagement à la fois éclairé et résolu de l'évêque diocésain. Celui-ci ne pourra s'y engager de manière responsable qu'en « pleine advertance ». À cet effet, il devra s'approprier les caractéristiques majeures de ces deux institutions récentes.

Le Conseil épiscopal est la traduction institutionnelle de la participation à la *potestas sacra* de l'évêque, soit *iuxta legem* de manière ordinaire et vicariale (c. 473 § 4), soit selon les évolutions récentes *praeter legem* de manière simplement déléguée. Le Conseil presbytéral est, quant à lui, la traduction institutionnelle de la collaboration du presbytérium au gouvernement de l'évêque diocésain.

Le lien du Conseil épiscopal à l'évêque diocésain est organique. Le vicaire général et les vicaires épiscopaux exercent en effet une pleine responsabilité organique sur le plan de la juridiction. *Mutatis mutandis*, il en va de même au sein d'un Conseil épiscopal élargi, tant dans sa figure habituelle que dans sa figure occasionnelle, pour les délégués épiscopaux ou diocésains et autres directeurs diocésains, même si ces collaborateurs ne participent que d'une délégation ou d'un mandat.

Le Conseil épiscopal agit *avec* l'évêque diocésain. En revanche, on peut dire du Conseil presbytéral qu'il n'agit *pas sans* l'évêque diocésain. Le Conseil épiscopal est dans un lien proprement *organique* avec l'évêque diocésain, *ab intrinseco*, « faisant un » avec lui en vertu de la juridiction ou d'un mandat. Le Conseil presbytéral est dans un lien proprement *symbolique* avec l'évêque diocésain, « faisant corps » avec lui, également *ab intrinseco* mais en vertu de l'ordination sacerdotale. Dans l'un il y a un rapport d'unité organique ; dans l'autre un rapport d'altérité symbolique.

Le Conseil épiscopal est emblématique d'une démultiplication du pouvoir alors que le Conseil presbytéral est révélateur d'une déconcentration de sorte que l'évêque diocésain trouve en lui un vis-à-vis. Cette fonction de vis-à-vis est importante peut-être encore plus aujourd'hui où, comme nos contemporains, les catholiques que nous sommes attendent une véritable *accountability* du gouvernement pastoral[57].

[57] Les anglo-saxons appellent *accountability* la capacité ou l'aptitude à rendre des comptes. Le concept vient du domaine comptable et a investi les champs de la sociologie des organisations et de la gestion des ressources humaines. Dans le langage courant, ce concept connote à la fois la responsabilité, le fait de rendre compte et la transparence. Aux Pays-Bas, il est

Conseil épiscopal et Conseil presbytéral sont l'un comme l'autre, mais à des titres divers, une pondération oligarchique d'un gouvernement tendanciellement monarchique. D'un point de vue politologique, cela atténue les risques d'un pouvoir autocratique en évitant l'exercice isolé de l'autorité. Ce n'est pas rien au regard de l'ethos démocratique de nos contemporains et, par voie de conséquence, d'une indispensable inculturation de la foi. D'un point de vue ecclésiologique et en particulier de la théologie des ministères, cela intègre la dimension personnelle du ministère épiscopal (« un ») avec la dimension dite collégiale, c'est-à-dire « en équipe » ou participative (« quelques-uns ») au bénéfice du gouvernement du diocèse (« tous »).

Mais, la « pleine advertance » ne suffit pas pour que les diocèses évoluent dans une heureuse articulation de l'évêque diocésain avec son Conseil épiscopal et le Conseil presbytéral. Encore faut-il l'« entier consentement ». Il faudra en effet l'engagement *résolu* de l'évêque avec « son » Conseil épiscopal : on mesure à présent la portée de l'adjectif possessif puisque ce Conseil *fait un* avec lui et *vice versa*. Il faudra tout autant la volonté *déterminée* de l'évêque de *faire corps* avec le Conseil presbytéral au service du gouvernement du diocèse. Car s'il ne veut pas exercer seul, ni a fortiori de manière isolée, sa responsabilité épiscopale, il ne lui faudra *pas* agir *sans* lui.

utilisé dans le domaine pastoral où il acquiert une nuance supplémentaire. L'autorité pastorale ou les chargés d'office ont l'obligation de « rendre compte » aux personnes qui leur sont confiées. Cela connote en outre leur aptitude à « se rendre accessible », qui fait partie de leur « prendre soin » des fidèles et des communautés auprès de qui ils sont envoyés. L'*accountability* est donc au cœur de la charge pastorale, de la *cura animarum*, c'est-à-dire du « soin des âmes » ou de l'attention pastorale aux personnes (angl. *care of souls*). L'évêque diocésain n'échappe pas à cette exigence. Cf. T. MEIJERS, « Pastorale accountability over beroepscodes en gedragsregels voor het pastoraat », dans *Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology*, 73 (2012), pp. 244-258.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 139-160
doi: 10.2143/STC.49.1.3082842

ABUS SEXUEL DES ENFANTS : PÉCHÉ OU PATHOLOGIE ? UNE RÉFLEXION INTERDISCIPLINAIRE SUR LA QUESTION

KARLIJN DEMASURE* ET BUUMA M. MAISHA**

RÉSUMÉ — Depuis plusieurs décennies, des chercheurs à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église catholique romaine se penchent sur la question d'abus sexuels des enfants. Pour certains, les agresseurs souffrent d'une pathologie ; pour d'autres, il s'agit seulement d'un péché. Ces deux positions font appel à différentes stratégies. En cas de pathologie, l'agresseur doit être soumis à un traitement clinique ou médical dans le but d'améliorer sa santé mentale et le rendre à nouveau habile à prendre des décisions conscientes et libres. En cas de péché, l'octroi du pardon à l'agresseur suffit. Le présent article réfléchit sur ces deux perceptions de l'abus sexuel d'un enfant : s'agit-il d'un péché ou d'une pathologie ? À partir d'une approche multidisciplinaire, nous analysons et argumentons chacune des deux positions. Ceci nous mène à une conclusion à deux volets. 1) L'abus sexuel est une violence qui impose de la souffrance à autrui et à Dieu ; il s'agit d'un péché s'il y a capacité de liberté et de volonté. 2) Dans les cas où la personne qui abuse souffre des conditions mentales et affectives, notamment des troubles paraphiliques telle que la pédophilie, sa capacité à émettre un choix conscient et libre est affectée mais non pas exclue. Ceci nous amène à la conclusion qui propose une approche intégrative traitant de l'abus sexuel aussi bien comme un péché qu'une pathologie.

SUMMARY — For decades, researchers inside and outside the Catholic Church have addressed the issue of sexual abuse of children. For some,

* Dre Demasure est professeure en théologie. Elle est présentement directrice exécutive du Centre for Child Protection de l'Université Pontificale Grégorienne. Elle était Doyenne des Facultés de sciences humaines et de philosophie ainsi que Titulaire de la Chaire de recherche sur la famille Chrétienne à l'Université Saint Paul, Ottawa, Canada.

** Buuma M. Maisha est doctorant à l'École de psychothérapie, counseling et spiritualité de l'Université Saint Paul à Ottawa, Canada.

perpetrators suffer from a pathology ; for others, they have committed a sin. The two perceptions call for different strategies in dealing with the abuse issue. In case of pathology, abusers must be subjected to a clinical or medical treatment in order to restore their mental health and make them capable again of making conscious and free decisions. In case of sin, granting absolution after confession would be sufficient. Based on a multidisciplinary approach, we analyze and discuss both positions. This leads us to a twofold conclusion : 1) Sexual abuse is basically a violent act which imposes suffering to others and to God ; therefore it is a sin if free will is the matter. 2) When abusers suffer from mental and emotional conditions, including paraphilic disorders such as pedophilia, their ability to emit a conscious and free choice is affected but not excluded. We therefore suggest that dealing with sexual abuse needs an integrative approach which includes both sin and pathology.

Introduction

La crise contemporaine[1] de la pédophilie au sein de l'Église Catholique Romaine a débuté lors des années 1970. À la fin des années 1980, les médias de l'Amérique du Nord commençaient à publier régulièrement sur l'abus sexuel commis par le clergé et les religieux. Entre 1982 et 1992, environ 400 cas d'abus sexuel par des prêtres ont été traités devant les tribunaux. Dans les années 1990 à 2000, on a aussi constaté une croissance accrue de l'intérêt des médias pour ce scandale. Souvent, on accordait plus d'attention aux cas exceptionnels des prêtres qui avaient fait un grand nombre de victimes ainsi qu'à l'attitude des évêques envers les abuseurs. On reprochait aux responsables de l'Église de ne pas avoir réagi de façon responsable en essayant d'éviter le scandale. On leur reprochait aussi d'avoir adopté une

[1] N.P. Cafardi, *Before Dallas. The Us Bishops' Response to Clergy Sexual Abuse of Children*, New Jersey, Paulist Press, 2008, pp. 1-2 ; D.P. Farrell, "Sexual Abuse Perpetrated by Roman Catholic Priests and Religious," dans *Mental Health, Religion & Culture*, 1 (2009), pp. 40-41.
L'abus sexuel des enfants a une longue histoire dans l'Église Catholique. On trouve déjà des règles sur le comportement envers les enfants dans la prohibition de la pédérastie dans la Didachè (qui date de la fin du premier ou début du deuxième siècle). Athénagoras d'Athènes (133-190) considérait les pédérastes comme des ennemis de l'Église. La première législation officielle de l'Église date du concile d'Elvire (Espagne, 305-306 AD). 81canons disciplinaires traitaient du mariage, du baptême, de l'idolâtrie, du jeûne, des vigiles, des cimetières, de la messe et de l'excommunication. 38 canons, dont celui sur la pédérastie (canon LXXI), portaient sur la sexualité. Ceux qui avaient des relations sexuelles avec des adolescents pouvaient être excommuniés à jamais ; ce qui impliquait qu'ils étaient exclus de la communion même au moment de la mort.

attitude qui a mené à la protection des personnes ayant commis l'abus, tandis que les victimes étaient laissées à elles-mêmes. Comment une telle situation a-t-elle pu se produire ?

Au début de la crise, et même avant, les évêques des É.U ont considéré les agressions sexuelles contre les enfants comme des péchés[2]. Un péché présuppose que l'être humain a la capacité de distinguer le bien du mal et dispose du libre arbitre pour orienter ses actes vers le bien. Si l'abus sexuel doit être considéré comme un péché, alors il s'agit d'un mal qui a été commis en toute liberté et par ailleurs consciemment[3]. Il s'en suit que dans le sacrement de la confession l'abus peut-être pardonné comme tout autre péché. Si le prêtre agresseur voulait se repentir, il faisait la pénitence et exprimait la volonté de réparer ou au moins de ne pas recommencer[4]. Les évêques considéraient la confession des agresseurs comme authentique. Alors les évêques envoyaient les prêtres dans une autre paroisse ou un autre diocèse afin de leur donner l'occasion de recommencer leur vie. Trop souvent le prêtre récidivait.

À la fin des années 1970, les études psychologiques basées sur des recherches scientifiques remettaient en question l'opinion qui considère l'abus sexuel comme un péché[5]. L'abus sexuel des enfants, étant un comportement associé à la pédophilie, devait être défini comme une pathologie (DSM III)[6]. Sous l'influence des médias, qui présentaient d'une certaine façon des agresseurs comme G. Gauthe[7] et J. Geoghan[8], les prêtres étaient

[2] M. D'ANTONIO, *Mortal Sins, Sex, Crime, and the Era of Catholic Scandal*, New York, Thomas Dunne Books, St. Martin's Press, 2013, pp. 151 ; 225-226 ; Ph. JENKINS, *Pedophiles and Priests. Anatomy of a Contemporary Crisis*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1996, pp. 162-164.

[3] R. MARTINEZ DE PISÓN LIÉBANAS, *Le péché et le mal*, Montréal-Paris, Médiaspaul, 2000, pp. 34-40.

[4] M. FRAWLEY-O'DEA, "Psychosocial Anatomy of the Catholic Sexual Abuse Scandal," dans *Studies in Gender and Sexuality*, 5 (2004), pp. 127-128.

[5] J. BERRY, *Lead us not into Temptation. Catholic Priests and the Sexual Abuse of Children*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, Doubleday, 1992, pp. 190-193 ; 206. L'auteur analyse la crise d'abus sexuel aux É.U. entre 1982-1992.

[6] AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Quick Reference to the Diagnostic Criteria from Diagnostic and Statistical Manual of Mental Health Disorders, Third Edition*, Washington, D.C., APA, 1980, p. 153. Le travail à cette troisième édition a commencé en 1974 et la publication a eu lieu en 1980.

[7] J. BERRY, *Lead Us Not into Temptation*, pp. 30, 39, 51. Au mois d'octobre 1984, le scandale de G. Gauthe (né en 1945) éclatait en Louisiana. Il avait abusé 37 enfants. Son avocat maintenait le point de vue que Gauthe souffrait d'une pathologie et, par conséquent, n'était pas en mesure de contrôler son comportement et donc non coupable.

[8] John J. Geoghan (1935 -2003) appartenait au diocèse de Boston. Il était supposé avoir abusé 130 enfants. Il a été condamné à 9 ans de prison, où il a été tué en 2003.

classés sous la catégorie de pédophiles fixés pour lesquels il y avait "no cure but control[9]". Cette dernière expression donne l'impression que la guérison ne peut avoir lieu, que toute liberté est exclue. Le contrôle est le seul moyen de prévention. Par conséquent, il n'y a pas de liberté et donc pas de péché. Le lieu de la guérison devient alors la thérapie et non pas le confessionnal[10].

Mais, est-ce vrai ? Dans aucun cas il ne pourrait être question de péché ? Est-ce que le libre arbitre est tout à fait éliminé ? Comme C. Scicluna et collègues le mentionnent, il y a souvent un doute sur l'imputabilité d'un acte, ce qui mène à la question suivante : « Quelle est la capacité de liberté qu'une personne peut exercer dans une situation déterminée ? »[11]. Il est effectivement dangereux, comme les auteurs l'attestent, de nier toute liberté avec légèreté. Notre réflexion se situe dans le cadre de la théologie pratique qui par définition est interdisciplinaire[12]. Nous voulons dans cette étude explorer les résultats des recherches de la psychologie et de la théologie. Étudions donc les typologies d'abus sexuel d'abord en général, et puis celles du clergé afin d'approfondir notre réflexion et trouver des réponses à nos questions sur la liberté. Ensuite, nous nous pencherons sur la question de savoir si l'abus sexuel est un péché, comme l'ont affirmé le pape Jean-Paul II et Benoît XVI[13].

9 M. D'Antonio, *Mortal Sins, Sex, Crime,* pp. 87, 98 ; Ph. Jenkins, *Pedophiles and Priests*, p. 164 ; J. Berry, *Lead Us Not into Temptation*, p. 191.

10 A.W. Sipe, *Celibacy in Crisis. A Secret World Revisited*, New York, Brunner-Routledge, 2003, p. 232.

11 J. Carola, M. Rotsaert, M. Tenace et M. Yanez, « Réflexions théologiques sur la réalité des abus sexuels sur les mineurs dans l'Église catholique », dans C.J. Scicluna, H. Zollner et D.J. Ayotte (dir.), *Vers la guérison et le renouvellement. Les abus sexuels sur les mineurs*, Paris, Les éditions Cerf, 2013, pp. 183-203, ici p. 187.

12 Sur la méthodologie de la théologie pratique consultez : K. Demasure, « L'épistémologie et la Théologie Pratique : Le paradigme herméneutique », dans L. Santedi Kinkupu, et M. Malou Nyimi, (dir.), *Epistémologie et théologie. Les enjeux du dialogue foi-science-éthique pour l'avenir de l'humanité. Mélanges en l'honneur de S.Exc. Mgr Tharcisse Tshibangu Tshishiku pour ses 70 ans d'âge et 35 ans d'épiscopat*, Recherches Africaines de Théologie 18, Kinshasa, Facultés Catholiques, 2006, pp. 531-548 ; K. Demasure, J. Muller, « Perspectives in Support of the Narrative Turn in Pastoral Care », dans *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif (NGTT)*, 3-4 (2006), pp. 410-419.

13 Dans sa première réaction publique aux abus sexuels en 1993, le pape Jean-Paul II a écrit aux Évêques des É.U que les abus sexuels étaient un mal moral ainsi qu'un péché. http://www.bishop-accountability.org/news5/1993_06_11_John_Paul_II_LetterOf.htm. Consulté le 2 mars 2014.
En 2010, le pape Benoît XVI a écrit une lettre pastorale aux catholiques d'Irlande dans laquelle il définit l'abus sexuel comme péché et acte criminel.
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_en.html. Consulté le 2 mars 2014.

1 — *Les classifications*

1.1 — La classification d'A.N. Groth : les agresseurs étiquetés à fixation et à régression

Chaque classification se fait sur la base de critères spécifiques partagés par des sujets. Le choix des critères est en quelque sorte subjectif. L'âge de l'agresseur ou de la victime, le sexe de la victime ou le niveau de violence ainsi que la motivation de l'agresseur ont tous été des critères de classification[14].

Les premières classifications étaient fortement influencées par la théorie freudienne[15]. S. Freud avait fait un stage à Paris en médecine légale chez P. Brouardel (1837-1906). Il avait pris connaissance du viol et de ses conséquences physiques[16]. Cette expérience l'a convaincu que les récits des femmes sur l'abus sexuel lors de leur enfance étaient vrais et non pas des fantaisies[17]. Il a ensuite défini la sexualité saine et perverse. Tout acte sexuel qui ne visait pas un coït menant à un orgasme par pénétration génitale du sexe opposé était considéré comme une perversion. Il y a perversion ou paraphilie quant à l'objet ; par ex. dans le cas de gérontophilie sur la perversion, d'inceste, de pédophilie et de fétichisme ou deuxièmement quant au but par ex. dans le cas d'exhibitionnisme ou sadisme. Dans le discours psychanalytique sur la perversion, il y a très peu d'espace pour la liberté. On croit que l'agresseur pervers suit un scénario très précis dont il a l'impression qu'il s'impose à lui et lui suscite une envie irrésistible[18].

Freud a aussi fourni deux concepts qui ont toujours leur valeur : la fixation et la régression. Il y a fixation quand la perversion est persistante ou habituelle ; la régression réfère au retour à un stade antérieur du

[14] Plusieurs typologies ont été analysées dans K. DEMASURE, *Verdwaald tussen liefde, macht en schuld. Pastorale begeleiding bij seksueel misbruik van kinderen. Een hermeneutisch model voor pastorale begeleiding van dader en slachtoffer bij seksueel misbruik van kinderen*, Leuven, Peeters, 2004, pp. 240-259.

[15] L.G. GIJS, P. COHEN, K.P. VANDERSCHOOT, "Psychologische en biologische theorieën over parafilieën," dans *Tijdschrift voor Seksuologie*, 18 (1994), pp. 3-32.

[16] P. BROUARDEL, *Les attentats aux moeurs*, Cours de médecine légale de la faculté de médecine de Paris, Paris, 1909.

[17] J.M. MASSON, *Traumatische ervaring of fantasie. Freuds rampzalige herziening van de verleidingstheorie*, Amsterdam, Van Gennep, 1984, pp. 17-22. Selon cet auteur, Freud a changé d'avis et c'est cette révision qui a longuement influencé la psychanalyse.

[18] P. VERHAEGHE, "Perverse structuur versus perverse trekken, Wie behandelt wie ?" dans M. THYS, M. KINET (eds.), *Liefdesverklaringen. Over perversie, liefde en passie*, Leuven-Leusden, Acco, 2002, p. 49.

développement[19]. Cette distinction a été reprise par A.N. Groth dans les années 1980 et d'autres auteurs qui ont complété le modèle[20].

Le premier critère de la typologie de Groth est cependant la violence utilisée par l'agresseur. Par conséquent, il fait la distinction entre l'attentat à la pudeur et le viol. Dans le premier cas, l'agresseur atteint son but par séduction ou persuasion, dans le deuxième cas par l'intimidation, les menaces ou la force physique. La distinction entre fixation et régression divise la catégorie de l'attentat à la pudeur, tandis que le viol peut être caractérisé soit par la colère, le besoin de puissance ou le sadisme. La dichotomie de Groth entre fixation et régression a été critiquée entre autres par P.E. Dietz qui a proposé de les considérer comme un continuum et non pas comme des catégories opposées[21].

Les agresseurs étiquetés à fixation ont une préférence sexuelle et sociale marquée pour les enfants ; ils font le plus de victimes dont la plupart sont des garçons et récidivent fréquemment. Leurs actions sont souvent préméditées. Ce groupe sera diagnostiqué comme pédophile ou éphébophile[22]. Les agresseurs étiquetés à régression abusent sous des conditions contextuelles, sous des échecs d'ordre social, économique ou affectif. Leurs actions sont souvent provoquées par des déclencheurs comme l'alcool. La première

[19] A. McKibben, « La classification des agresseurs sexuels », dans J. Aubut (éd.), *Les agresseurs sexuels. Théorie, évaluation et traitement*, Montréal, Malone, Paris, Les éditions de la Chenelière, 2001, p. 59.

[20] A.N. Groth, "Patterns of Sexual Assault against Children and Adolescents," dans A.W. Burgess, A.N. Groth, L. Holmstrom, S.M. Sgrol (ed.), *Sexual Assault of Children and Adolescents*, New York, Lexington Books, 1978, pp. 3-42, p. 6. Groth définit le type fixé comme suit : "Fixation is defined as a temporary or permanent arrestment of psychosocial maturation resulting from unresolved formative issues that persist and underlie the organisation of subsequent phases of development. A fixated child offender is a person who has from adolescence been sexually attracted primarily or exclusively to significantly younger people and this attraction has persisted throughout his life, regardless of what other sexual experiences he has had". La régression est définie comme suit : "Regression is defined as a temporary or permanent appearance of primitive behavior after more mature forms of expression have been attained, regardless of whether or not the immature behavior was actually manifested earlier in the individual's sexual development" (ibid, p. 8-9).
Voir aussi A.W. Burgess, A.N. Groth, L.L. Holstrom, S.M. Sgroy, *Sexual Assault of Children* ; A.N.Groth, A.N., W. Hobson, T. Gary, "The Child Molester : Clinical Observations," dans *Journal of Social Work & Human Sexuality*, 1 (1982), pp. 129-144.

[21] http://www.bishop-accountability.org/reports/2004_02_27_JohnJay/LitReview/1_4_JJ_TypologiesOf.pdf, 174- 181 p, 174. Consulté le 24 mars 2013.
P.E. Dietz, "Sex Offenses : Behavioral Aspects," dans S.H. Kadish (ed.), *Encyclopedia of Crime amd Justice*, New York, Free Press, 1983, pp. 1485-1493.

[22] Les pédophiles sont attirés par des enfants de moins de 11 ans, les éphébophiles par les enfants entre 11 et 14 ans.

offense est dans la plupart des cas non préméditée et s'adresse aux enfants facilement accessibles comme, par exemple, leurs propres enfants.

1.2 — La typologie de FBI[23]

Le FBI s'est basé aussi sur la distinction entre fixation et régression et a élaboré sa typologie. La première catégorie comprend des agresseurs préférentiels. Leurs besoins déviants sont à la base de leur comportement. (1) Sous la première étiquette se situent les agresseurs qui séduisent un enfant par des cadeaux, de l'affection pour établir une relation. (2) Le deuxième groupe comprend les agresseurs sous l'étiquette de fixation tels que Groth les a définis. Ce sont des pédophiles dans le sens psychiatrique du terme. Ces personnes se trouvent de façon compulsive attirées par les enfants et sont immatures sur le plan psychologique et sexuel. (3) Sous l'étiquette « sadique », on rencontre les individus qui se comportent agressivement et qui sont excités par la violence. Ils s'attaquent aux inconnus.

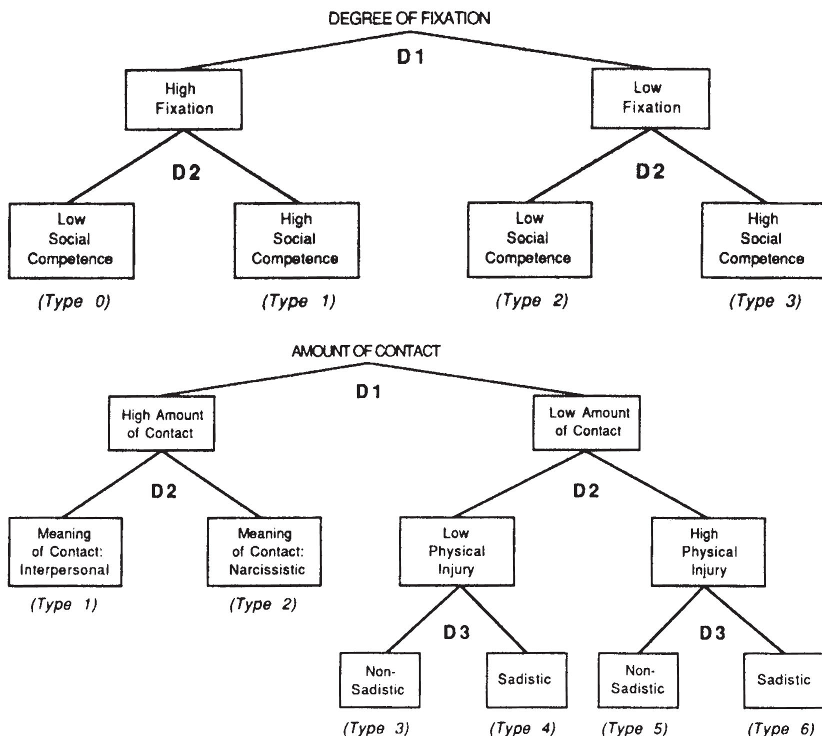
La deuxième catégorie est appelée : les agresseurs situationnels. Ces agresseurs n'ont pas vraiment une préférence pour des enfants. C'est la situation qui les influence dans la transgression. Ils considèrent le risque d'être attrapés. L'abus peut être planifié ou non. Quatre étiquettes leur sont attribuées : (1) les offenseurs sous l'étiquette de régression, (2) ceux qui sont moralement aveugles, (3) ceux qui ne font pas de distinction entre les sexes et (4) les inadéquats. Le premier groupe correspond aux abuseurs sous l'étiquette de régression de Groth : les enfants sont des substituts pour les adultes. Sous la deuxième étiquette, on retrouve les agresseurs qui s'attaquent aux enfants pour leur propre intérêt sexuel ou autre. Les agresseurs qui abusent des enfants des deux sexes le font en tant qu'expérimentation ou par ennui. Le dernier groupe est constitué de gens anxieux qui n'ont pas d'estime de soi et qui s'en prennent aux enfants qu'ils considèrent comme leur seule issue sexuelle[24].

[23] A.D. SAPP, S.F. KAPPELER, "A Descripive Sudy of Child Molestation : Victim and Offender Characteristics," dans *Journal of Police and Criminal Psychology*, 1 (1993), pp. 56-61. Les auteurs reprochent au modèle du FBI de pratiquement ignorer la motivation de l'agresseur et les catégories de victimes. Les activités sexuelles lors de l'abus deviennent le sujet principal de leur étude.
P.E. DIETZ, "Sex Offender profiling by the FBI. A Preliminary Conceptual Model," dans H. MARK, H. BEN-ARON, et al. (eds.), *Clinical Criminology. The Assessment and Treatment of Criminal Behaviour*, Toronto, Clark Institute of Psychiatry, University of Toronto, 1985, pp. 207-219.
http://www.bishop-accountability.org/reports/2004_02_27_JohnJay/LitReview/1_4_JJ_TypologiesOf.pdf, p. 177. Consulté le 24 février 2014.

[24] K.V. LANNING, *Child Molesters : A Behavioral Analysis for professionals Investigating the Sexual Exploitation of Children*, ed. by the National Center for Missing and

1.3 — La typologie du Massachusetts Treatment Center (MTC : CM3)[25]

Le manque de critères opérationnels du modèle de Groth a été comblé par la typologie du Centre thérapeutique de Massachusetts. Leur taxonomie a été publiée en 1990 par R.A Knight et R.A. Prentky, qui ont décidé de diviser les variables et de les organiser sous deux axes. Le premier axe réfère au degré de la fixation et considère le niveau de compétence sociale. Le deuxième axe traite du niveau de contact (l'abus de ses propres enfants ou plutôt abus extrafamilial), la signification de ce contact (sexuel ou relationnel) et le niveau de violence.



Exploited Children. Offices of Juvenile Justice and Delinquency Prevention, fifth edition, 2010 : http://www.missingkids.com/en_US/publications/NC70.pdf. Consulté le 24 février 2014. L'auteur était un ancien agent superviseur spécial du FBI ; il a profondément élaboré la typologie de la FBI.

25 R.A. Knight, R.A. Prentky, "Classifying Sexual Offenders. The Development and Elaboration of Taxonomic Models," dans D.R. Marshall, H.E. Barbaree (ed.), *Handbook of Sexual Assault. Issues, Theories and Treatment of the Offender*, New York, Plenum, 1990, p. 31.

Le travail de R.K. Hanson et K. Morton-Bourgon[26] élabore des facteurs clés qui déterminent le niveau du risque de récidive chez un agresseur. Parmi les variables prédictibles (préoccupations sexuelles, conflits dans les relations intimes, identification émotionnelle aux enfants et hostilité)[27] figurent celles qui peuvent faire objet de traitement et peuvent s'améliorer en provoquant un changement positif dans la condition de vie de l'agresseur et une baisse de son niveau de risque de récidive. Les psychopathes présentent différents troubles de comportement et comptent parmi les types d'agresseurs sexuels d'enfants à haut risque[28]. Mais, sont-ils forcement des pédophiles ? Dans leur étude sur les agresseurs d'enfants pédophiles et non pédophiles, D.S. Strassberg et ses collaborateurs ont remarqué que les agresseurs sexuels des enfants avec peu de tendance pédophilique présentent plus de caractères psychopathes que les agresseurs pédophiles[29] ; une conclusion qui démontre que les psychopathes qui agressent sexuellement des enfants ne sont pas nécessairement des pédophiles. Cette conclusion est aussi appuyée par D. Turner et ses collaborateurs dans leur recherche sur des agresseurs d'enfants qui travaillent auprès de ceux-ci. Les auteurs concluent que, bien que les agresseurs d'enfants psychopathes présentent un historique criminel varié et plus riche que les agresseurs non psychopathes, ces derniers ont une tendance pédophilique plus élevée que les premiers[30].

Notons que la connaissance de ces différentes typologies d'agresseurs sexuels d'enfants est d'une grande importance pour l'application des mesures sociales nécessaires notamment, à la détermination des sentences, la surveillance et l'administration de traitement. Toutefois, ces typologies ne sont pas des produits tout-en-un. En effet, la recherche et l'expérience professionnelle auprès des agresseurs sexuels montrent que ceux-ci démontrent plus de similarités que de différences avec la population générale[31]. C'est un

[26] R.K. Hanson, K. Morton-Bourgon, *Predictors of Sexual Recidivism : An Updated Meta-Analysis, Public Safety and Emergency Preparedness Canada*, 2004 : http://www.static99.org/pdfdocs/hansonandmortonbourgon2004.pdf. Consulté le 26 novembre 2013.

[27] R.K. Hanson, K. Morton-Bourgon, *Predictors of Sexual Recidivism*, p. 4.

[28] D. Turner, M. Rettenberg, L. Lohmann, R. Eher, P. Briken, "Pedophilic Sexual Interest and Psychopathy in Child Sexual Abusers Working with Children," dans *Child Abuse & Neglect*, 2 (2013), pp. 326-335.

[29] D.S. Strassberg, A. Eastvold, J.W. Kenney, Y. Suchy, "Psychopathy among Pedophilic and Nonpedophilic Child Molesters," dans *Child Abuse & Neglect*, 4 (2012), pp. 379-382.

[30] D.Turner, M. Rettenberg, L. Lohmann, R. Eher, P. Briken, "Pedophilic Sexual Interest and Psychopathy," p. 1.

[31] W.L. Marshall, "The Sexual Offender : Monster, Victim, or Everyman ?" dans *Sexual Abuse : A Journal of research and Treatment*, 4 (1996), pp. 317-335, ici p. 317.

être humain qui se trouve en état déficitaire (dépression, alcool, affection, estime de soi, etc.) par rapport à différentes compétences utiles pour un comportement sexuel socialement acceptable ; cette personne présente ainsi un certain niveau de risque d'abuser sexuellement des enfants.

1.4 — L'abus sexuel par le clergé et les religieux

Est-ce que l'abus par le clergé et les religieux dans l'église catholique est différent de l'abus par les autres agresseurs sexuels ? Est-ce que les agresseurs du clergé ont un profil unique ? Et plus spécifique encore, est-ce que tous les prêtres ont le même profil ? La politique de tolérance zéro (Dallas, 2002) des évêques des États Unis présuppose que tous les prêtres se trouvent sous l'étiquette de fixation et que le groupe est donc homogène[32]. Si c'est le cas, le risque de récidive est grand et la liberté plutôt restreinte. Donnons un survol des recherches les plus importantes pour notre étude.

En 1996, Haywood et collègues[33] ont comparé 30 membres du clergé catholique romain avec 39 abuseurs. Ils ont constaté que les membres du clergé étaient plus âgés et plus éduqués ; qu'ils avaient plus de garçons comme victimes qui, de plus, étaient plus âgés (14-17 ans)[34] et que finalement, ils avaient moins de pathologies autres que l'abus sexuel des enfants. Une recherche suivante par Haywood et collègues[35] avec 157 membres du clergé a clarifié qu'avoir été victime d'abus sexuel est un facteur qui peut être une des causes d'abus sexuel.

P. Carter, P. Cimbolic et J. Tallon suggèrent de créer une catégorie distincte pour les éphébophiles comme plusieurs caractéristiques diffèrent de la pédophilie. Bien qu'ils aient trouvé qu'un groupe d'abuseurs ne correspond pas à 100% aux critères de ces catégories (cela met en question une séparation trop nette entre les deux catégories), ils ont quand-même pu distinguer

32 D.J. Markham, S.F. Mikail, "Perpetrators of Clergy Abuse. Insights from Attachment Theory," dans *Studies in Gender and Sexuality*, 5 (2004), pp. 197-212, ici p. 197.

33 T. Haywood, H. Kravitz, L. Grossman, O.E. Wasyliw, D. Hardy, "Psychological Aspects of Sexual Functioning among Cleric and Non-Cleric Alleged Sex Offenders," dans *Child Abuse & Neglect*, 20 (1996), pp. 527–536.

34 P. Carter, P. Cimbolic, J. Tallon, "Differentiating Pedophilia from Ephebophila in Cleric Offenders," dans *Sexual Addiction & Compulsivity*, 15 (2008), pp. 311-319. Ces données ont été confirmées par la recherche du collège John Jay. 70% des victimes du clergé étaient entre 11 et 17 ans.

35 T. Haywood, H. Kravitz, L. Grossman, O.E. Wasyliw, J. Goldberg, "Cycle of Abuse and Psychopathology in Cleric and Non-Cleric Molesters of Children and Adolescents," dans *Child Abuse & Neglect*, 20 (1996), pp. 1233-1243.

des différences[36]. Comparés aux pédophiles, les éphébophiles sont plus matures, ils ont une meilleure prévision de guérison et réagissent davantage sous le stress externe. Ils sont aussi plus dépendants d'alcool que les pédophiles, peut-être parce qu'ils ont plus de résistances à contrer. Ils sont à la recherche d'une relation réciproque et considèrent leurs victimes comme des pseudo-adultes. Par conséquent, ils cherchent des actes sexuels qui expriment la réciprocité.

R. Langevin, S. Curnoe et J. Bain publient en 2000 un article basé sur la recherche de 24 membres du clergé.[37] Ils ont constaté que 70% d'entre eux souffraient d'une pathologie sexuelle dont la pédophilie homosexuelle était la plus dominante ; ils ne différaient pas du groupe de contrôle à ce sujet. Quelques différences peuvent cependant être notées : les prêtres souffrent plus des pathologies endocrines[38] mais moins des pathologies antisociales. Ils se plaignaient de solitude, d'isolation et plusieurs étaient dépendants à l'alcool, qu'ils donnaient aussi aux victimes. N. Scheper-Hughes (2003)[39] a ajouté à ses caractéristiques le fait que plusieurs abuseurs sont sexuellement et émotionnellement immatures.

C.C. Markham et S.F. Mikail travaillant au Southdown Institute, Toronto, Canada ont traité tout au long de 36 années environ 5000 membres du clergé ou de congrégations religieuses. La moitié était des hommes, dont 12% avait abusé un enfant. 3% d'entre eux pouvait être diagnostiqués de pédophilie. Il leur est devenu clair que beaucoup de causes doivent être considérées quand on discute d'abus sexuel par les prêtres et religieux. Ils notent explicitement : la solitude, le manque de relations intéressantes avec des adultes, une anxiété à s'engager dans des relations qui leur procurent une certaine intimité et enfin une trop grande identification avec leur rôle en tant que prêtre.

K.J. Terry, qui a fait des études pour l'institut John Jay à la demande des évêques des É.U., a sans doute analysé l'abus des enfants auprès du plus grand nombre de prêtres et religieux. Les dossiers qu'elle avait à sa

[36] P. Carter, P. Cimbolic, J. Tallon, "Differentiating Pedophilia from Ephebophila." Les auteurs posent la question s'il ne faut pas créer une autre catégorie dans la classification pour intégrer les abuseurs qui ont des victimes dans plusieurs catégories d'âge.

[37] R. Langevin, S. Curnoe, J. Bain, "A study of clerics who commit sexual offenses : Are they different from other sex offenders ?" dans *Child Abuse & Neglect*, 24 (2000), pp. 535–545. Il s'agit des membres du clergé Protestant et Catholique Romain.

[38] R. Langevin, S. Curnoe, J. Bain, "A Study of Clerics Who Commit Sexual Offenses," p. 543. La recherche a été faite plusieurs années après que les abus ont été commis et il est donc difficile de savoir si la pathologie endocrine qui est associée avec des changements dans le jugement et les émotions était présente au moment de l'abus.

[39] N. Schepers-Hughes, J. Devine, "Priestly Celibacy and Child Sexual Abuse," dans *Sexualities*, 1 (2003), pp. 15-40.

disposition concernaient 4392 prêtres qui faisaient l'objet de plaintes. Elle a constaté que seulement 12% des prêtres sont diagnostiqués comme pédophiles ou éphébophiles[40]. En ceci les données sont très différentes de l'étude de Langevin et collègues en 2000 qui rapportent que 70% des ministres appartenant à l'Église protestante et catholique romaine souffrent de pédophilie homosexuelle. Si les résultats de Terry sont corrects et que seulement un petit nombre de prêtres souffrent d'une paraphilie, alors la plupart des religieux et des prêtres qui agressent des enfants sont sous l'influence des circonstances comme par exemple le stress, manque de contact, ou des sentiments de solitude.

Mercado et *al*. ont fait une analyse approfondie des données du John Jay Institute.[41] Les auteurs ont seulement tenu compte des dossiers qui contenaient des informations complètes des victimes. Une première analyse distingue les agresseurs selon le nombre de victimes qu'ils ont fait : 52% des prêtres avait eu une seule plainte ; 29,5 % avait 2 ou 3 victimes ; 14,75% en avait entre 4 et 9 et 3.75% avait plus que 10 victimes. Ainsi, 3,75% des agresseurs est responsable pour 24,8% des abus. Les prêtres qui avaient fait le plus de victimes avaient débuté à un jeune âge et abusaient plutôt des garçons[42]. Ils peuvent donc être classifiés sous l'étiquette de fixation en tenant compte que les auteurs notent qu'il faut plutôt considérer un continuum qu'une dichotomie entre fixation et régression.

Les prêtres et religieux se distinguent des autres abuseurs par des éléments qui leur sont propres. La question se pose donc à savoir si on peut les considérer comme des éléments situationnels jouant un rôle dans l'étiologie ou dans la persistance de l'abus sexuel des enfants, tout comme certains modèles de mariage facilitent l'inceste. L'autorité spirituelle et morale fait partie de ce qui définit l'identité du prêtre : entre autres la sacralisation, le pouvoir de pardonner et de « garantir » le salut. Ces facteurs donnaient aux prêtres et religieux un grand pouvoir sur la vie des croyants. En plus, comme

40 K.J. TERRY, "Stained Glass : The Nature and Scope of Child Sexual Abuse in the Catholic Church," dans *Criminal Justice and Behavior*, 35 (2008), pp. 549-569 ; K.J. TERRY, A. ACKERMAN, "Child Sexual Abuse in the Catholic Church. How Situational Crime Prevention Strategies can help Create Safe Environments," dans *Criminal Justice and Behavior*, 35 (2008), pp. 643-657. Les auteurs notent 2% des pédophiles (moins de 10 ans) et 10% éphébophilia (13 ans), p. 650.

41 http://www.johnjayinstitute.org/. Consulté le 24 février 2014.

42 C.C. MERCADO, J.A. TALLON, K.J. TERRY, "Persistent Sexual Abusers in the Catholic Church," dans *Criminal Justice and Behavior*, 5 (2008), pp. 629-642. Ceci est vrai pour la plupart des prêtres J.A. LOFTUS, R.J. CARMARGO, "Treating the Clergy, Annals of Sex Research," 6, (1993), pp. 287-304 ; ont trouvé que 88% n'ont agressé que des garçons, 4% agressaient des garçons et des filles tandis que 8% avaient agressé que des filles.

l'Église a été active dans le ministère d'éducation des jeunes, ils ont souvent un accès facile et non-contrôlé aux jeunes. Puis, la culture cléricale pourrait jouer un rôle sinon dans les causes, au moins dans la culture du silence[43]. Tous ces facteurs et leurs liens possibles avec l'abus sexuel ont été discutés par plusieurs auteurs, souvent avec passion. Certains d'entre eux[44] sont d'avis que la structure de l'Église catholique avec ses politiques de protection des prêtres a (nécessairement) mené au scandale de l'abus. Mais il est clair qu'il est important d'analyser l'abus sexuel à l'intérieur de son contexte, à l'intérieur de l'Église catholique[45]. Malgré les caractéristiques spécifiques de ce groupe, comme tout agresseur, l'abuseur sexuel clérical prend des décisions et calcule les risques. Ceci est vrai pour les agresseurs situationnels qui abusent en raison de leur isolement, sous l'influence d'alcool etc. mais aussi pour ceux qui ont une préférence (presqu') exclusive pour les enfants.

1.5 — Conclusion

Les agresseurs sexuels appartenant au clergé ou à une congrégation religieuse sont aussi variés que les autres agresseurs sexuels et leurs ressemblent beaucoup. On ne peut pas les classifier tous sous la catégorie de fixation. Au contraire, seulement un nombre restreint de prêtres semble souffrir de cette paraphilie. Les catégories de pédophiles et éphébophiles sont considérées les plus dangereuses pour l'Église et la société à cause de leur préférence exclusive pour les enfants ou des jeunes garçons. Bien que leur liberté soit limitée, ils sont cependant capables de faire le bilan entre ce qui est à gagner et les risques. Il semble que la plupart des prêtres n'appartiennent pas à la classe des pédophiles ou éphébophiles qui ressortent sous l'étiquette de fixation mais à la catégorie des agresseurs qui approchent les enfants ou les jeunes garçons sous l'influence de facteurs contextuels. Ils sont attirés par des enfants à cause du stress, des sentiments de rejet ou de solitude

[43] M.L. Hidalgo, *Sexual Abuse and the Culture of Catholicism, How Priests and Nuns become Perpetrators*, New York-London-Oxford, The Haworth Maltreatment and Trauma Press, 2007, p. 37 ; P. Parkinson, "What does the Lord Require of Us ? Child Sexual Abuse in the Churches," *Journal of Religion & Abuse*, 2 (2002), pp. 3-31.

[44] K. Dale, J. Alpert, "Hiding Behind the Cloth : Child Sexual Abuse and the Catholic Church," dans *Journal of Child Sexual Abuse*, 16 (2007), pp. 59-74 ; M. Frawley-O'Dea, "Psychosocial Anatomy" ; Schepers-Hughes, N., Devine, J. Priestly, "Priestly Celibacy."

[45] M.D. White, K. Terry, "Child Sexual Abuse in the Catholic Church. Revisiting the Rotten Apples Explanation," dans *Criminal Justice and Behavior*, 5 (2008), pp. 658-678.

ou l'incompétence d'établir un réseau social[46]. Pour certains la culture cléricale crée un contexte situationnel qui invite certains de ses membres à l'abus mais qui, dans un autre contexte, ne serait pas tentés d'agresser les enfants[47].

2 — *L'abus sexuel : un péché sexuel ?*

2.1 — Un mal moral et un péché

Aujourd'hui dans les pays occidentaux, il est devenu difficile d'aborder le thème du péché[48]. Sans doute la perte de la foi en Dieu en est une cause importante. Pour plusieurs personnes, le péché est d'abord une atteinte à un autre être humain et Dieu n'a pas vraiment une place dans leur notion de péché, pourtant l'Évangile nous en parle beaucoup ainsi que la tradition chrétienne.

Dans la notion du péché

> "[i]l s'agit d'abord d'un acte qui cause un tort, ou une injustice à l'autre, ou encore qui constitue une forme de mépris de l'autre ou du soi ; d'un acte précis, libre, conscient ; dont la personne sait (savoir) la conséquence dommageable pour elle ou pour l'autre et qu'elle le fait quand-même, quel que soit le motif (...)"[49]

Le péché est donc un mal moral[50] fait librement et consciemment qui nuit à soi-même et à l'autre. Mais le péché est aussi un terme religieux qui indique qu'on réalise qu'on se trouve face à Dieu et qu'en faisant mal à l'autre, on fait du mal à Dieu également. Dans le péché, il s'agit d'un acte moral dont on est responsable et qu'on sait qu'il faut l'éviter parce qu'il ne répond pas à l'appel de Dieu[51]. La notion la plus identitaire du péché c'est une rupture de la relation avec Dieu, de l'Alliance avec lui[52]. Le péché est sous le regard

46 C.C. Mercado, J.A. Tallon, K.J. Terry, "Persistent Sexual Abusers," p. 631.

47 A.W. Sipe, *Celibacy in Crisis*, pp. 233-234.

48 X. Thévenot, *Les péchés. Que peut-on en dire ?* Paris, Salvator, 1983, pp. 11-12, 14.

49 G. Durand, « Culpabilité et péché », dans A. Mettayer, J. Doyon, *Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales. Actes du congrès de la Société Canadienne de théologie, tenu à Montréal du 19 au 21 octobre 1984*, Héritage et projet 33, 1984, pp. 214-215.

50 R. Martinez de Pisón Liébanas, *Le péché et le mal*, p. 49.

51 G. Durand, « Culpabilité et péché », dans A. Mettayer, J. Doyon, *Culpabilité et péché,* p. 221.

52 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité, La symbolique du mal*, Paris, Éditions Points, 2009, pp. 276-277.

absolu de Dieu qui nous oblige à nous regarder nous-mêmes dans la vérité et non pas de la conscience de l'être humain[53]. En d'autres mots, ce n'est pas la conscience humaine qui en dernier lieu fait le jugement d'un acte.

Les racines hébraïques du terme nous expliquent qu'il y a péché quand il s'agit d'une déviation du chemin droit et situation d'égarement. La déviation de la voie droite réfère à la réalité de manquer la cible, qui elle contient la totalité des commandements. L'égarement renvoie la personne à une situation d'aliénation. En étant égaré, l'être humain se sent abandonné par Dieu et le silence de Dieu est le symbole réciproque. Une autre racine nous renvoie à la rébellion ; "c'est l'intention mauvaise elle-même qui est ici désignée et non plus l'écart objectif par rapport à la volonté de Dieu[54]." Le péché change le vivre devant Dieu en une vie contre Dieu. Le péché est aussi une puissance. Il tient l'être humain captif ; il est un mal dans lequel on peut être pris[55].

Pour être péché, il faut savoir qu'il s'agit d'un péché et donc d'une faute qui a des conséquences graves et en même temps, il faut reconnaître qu'on ne peut jamais avoir un savoir total sur le péché[56]. Il se peut par exemple qu'une même parole ne nuise absolument pas à l'une tandis que cette même parole blesse énormément une autre personne. Une partie du savoir échappe donc à la personne, mais les conséquences indiquent clairement qu'il s'agissait d'une faute grave.

Premièrement, est-ce que les relations sexuelles avec les enfants doivent être considérées comme un mal moral ? Surtout dans les années 1970 et début des années 1980, plusieurs livres et articles qui défendaient les relations pédophiles sont apparus. Brongersma, docteur en droit et sénateur aux Pays-Bas en est un exemple. Brongersma publiait, entre autres, l'article Agression against Pedophiles[57] Il y en a bien d'autres. Les arguments favorables aux relations pédophiles peuvent être résumés comme suit : le consentement, la pédagogie, les cultures. L'espace au-delà des frontières qui séparent l'individu à autrui ne peut être accédé sans consentement mutuel.

53 P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, p. 291.
54 P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, p. 278.
55 P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, pp. 299-301.
56 X. THÉVENOT, *Les péchés*, p. 56.
57 E. BRONGERSMA, "Agression against Pedophiles," dans *International Journal of Law and Psychiatry*, 1, 1984, 79-87. ; E. BRONGERSMA, *Jongensliefde : seks en erotiek tussen jongens en mannen, I*, Amsterdam, Sua, 1987 ; E. BRONGERSMA, *Jongensliefde : seks en erotiek tussen jongens en mannen, II*, Amsterdam, Sua, 1993 ; E. BRONGERSMA, "Pedofilie als verzamelnaam voor ongelijksoortig gedrag," dans *Tijdschrift voor Criminologie*, 7 (1979), pp. 145-160.

Notons que dans le cas des enfants, vu l'absence chez l'enfant d'un niveau de maturité approprié pour donner un consentement éclairé, il ne peut y avoir une entente sexuelle impliquant un adulte et un enfant. Le consentement de l'enfant n'est pas valide parce que l'enfant est immature et n'est pas capable de faire un tel jugement[58]. Deuxièmement, les pédophiles considèrent que la relation sexuelle avec un enfant est un acte éducatif parce qu'il faut éduquer l'enfant dans le domaine de la sexualité tout comme il est formé dans les autres domaines. S. Ferenzci explique qu'il s'agit ici du double langage de la tendresse et de la passion. Tandis que l'enfant demande et a besoin de la tendresse, l'adulte répond dans le langage de la sexualité génitale[59]. Cette confusion mène à des réactions traumatiques chez l'enfant. Finalement, les pédophiles réfèrent à la culture grecque dont la pédérastie faisait partie intégrante[60]. Il est vrai que dans l'Antiquité chez les Grecs, il y avait des relations sexuelles entre l'erastes et l'eromenos. Ces relations étaient soumises à bien des règles dont Foucault fait l'analyse. Il s'agissait d'un rite qui permettait aux garçons de prendre leur place en tant que citoyens dans la ville d'Athènes. L'adolescent rendait un service à l'homme plus âgé qui lui facilitait en retour l'accès à des relations intéressantes pour sa carrière. Le jeune n'était pas supposé de jouir sexuellement parce que cela le mettait dans une situation d'asservissement ce qui le rendrait inapte à prendre son rôle de leader gouvernemental une fois adulte. En réponse, nous constatons que le statut de l'enfant a bien changé au cours des siècles. Sa spécificité et ses droits ont été reconnus et, par conséquent, les règles éthiques à son égard ont évolué.

Il faut situer ces opinions dans un temps où la révolution sexuelle atteignait son pic. En essayant de se libérer d'une morale très stricte, beaucoup de transgressions ont eu lieu. Le consentement invalide, la compréhension de la confusion des langues et la reconnaissance de l'identité spécifique de l'enfant rendent invalides les arguments dont les pédophiles se servent pour

[58] G.G. Abel, J.V. Becker, J. Cunningham-Rathner, "Complications, Consent and Cognitions in Sex between Children and Adults," dans *Int J Law Psychiatry*, 1 (1984), pp. 89-103, ici p. 94. L'auteur souligne différents éléments nécessaires pour donner un consentement éclairé ; il prouve que l'enfant n'est pas capable de donner un tel consentement.

[59] S. Ferenczi, "Spraakverwarring tussen de volwassene en het kind. (De taal van de tederheid en die van de hartstocht)," dans J.M. Masson, *Traumatische ervaring of fantasie. Freuds rampzalige herziening van de verleidingstheorie*, Amsterdam, Van Gennep, 1984, pp. 182-194.

[60] K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge, Harvard University Press, 1978 : http://www.livius.org/ho-hz/homosexuality/homosexuality.html. Consulté le 24 mars 2013 ; M. Foucault, *The Use of Pleasure. The History of Sexuality, 2*, New York, Vintage Book Edition, 1990, pp. 187-225.

prouver le bien des relations sexuelles entre un adulte et un enfant. En plus, le constat des traumas chez des enfants et des adultes agressés en tant qu'enfant ne laisse aucun doute qu'il s'agit d'un mal moral parce qu'on a infligé la souffrance à l'autre ce qui a nui à son développement physique, psychologique et spirituel.

Maintenant qu'on a établi qu'il s'agit d'un mal moral[61], il faudra évaluer si le mal a été fait librement et consciemment. Dans ce qui précède, il est devenu clair que le clergé et les religieux qui commettent l'‘abus sexuel ont au moins une certaine liberté de faire un choix. Ceci s'explique par le fait qu'ils calculent le risque et attendent le moment "idéal" pour abuser. Par ailleurs, un certain nombre de prêtres souffrent d'une paraphilie et ne commettent cependant jamais d'abus sexuel, ce qui prouve que la maîtrise de soi est possible. Finalement, le temps qui s'écoule entre l'ordination et le premier abus nous donne à réfléchir. Les clercs avec plus de 10 victimes commencent à abuser 4 ans après leur ordination. Les personnes avec des traits pédophiles, seulement après 16 ans et les éphébophiles après 8 ans[62]. Ces données indiquent que les agresseurs sexuels sont capables de maîtriser leurs pulsions. D'autre part, il faut admettre que dans les cas de paraphilie, cette liberté, bien que non éliminée totalement, est partiellement réduite.

2.2 — Le lien entre l'abus sexuel et le mythe adamique

La doctrine de l'Église catholique sur la sexualité a été fortement influencée par les pères de l'Église en général et plus particulièrement par Saint Augustin. Selon Saint Augustin tout acte sexuel doit avoir lieu dans le contexte du mariage, devrait se faire sous la forme du coït et dans le but de se procréer. Tout autre forme de sexualité doit être considérée contre la nature et par conséquent est un péché. Cet argument persiste chez les pères de l'Église Catholique jusqu'à nos jours[63]. Dans le contexte de la doctrine de l'Église catholique, les relations sexuelles entre enfants et adultes sont donc des péchés.

Origène était le premier à lier le péché originel et la sexualité, le mariage même était la conséquence du péché originel et le plaisir sexuel avait pour

[61] Voir la note 13.

[62] K.J. TERRY, A. ACKERMAN, "Child Sexual Abuse in the Catholic Church. How Situational Crime," p. 650.

[63] T.A. SALZMAN, M. G. LAWLER, *Sexual Ethics. A theological Introduction*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2012, p. 21.

lui un impact négatif sur la vie spirituelle[64]. Beaucoup de chrétiens dès le début ont lu le récit "de la chute"[65] comme un récit dont la sexualité était le thème principal. Bien que certains aspects comme la nudité, le serpent[66] et le verbe "connaître" réfèrent au domaine de la sexualité, il ne s'agit pas d'un récit sexuel[67]. Cependant, les conséquences de la transgression se font sentir sur toute la vie humaine et par conséquent aussi sur le domaine de la sexualité[68]. À partir de ce moment, la différence est mal vécue, entre Dieu et l'être humain, entre l'homme et la femme et entre l'homme et le sol, constate Thévenot[69]. J'aimerais ajouter et entre l'adulte et l'enfant, parce que le texte nous raconte aussi que la femme va dès maintenant donner naissance en souffrant.

Ce n'est pas le thème de la sexualité qui explique le lien entre l'abus sexuel et le péché originel. Le vrai thème du récit de la Genèse est de réfléchir sur l'origine du mal : la création est bonne mais suite à la transgression d'Adam et Ève, le mal y est entré. Il s'agit donc de « dédoubler »[70] l'origine du bien et du mal.

Les frontières claires qui distinguent l'humain du divin dans leur relation ont été transgressées. L'arbre de la connaissance du bien et du mal fait référence à ce qui est divin et sacré. L'être humain veut devenir tout-puissant, devenir comme Dieu et transgresse l'interdit de Dieu.

Gn 2, 16-17 : Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu mourras[71].

Gn 3, 1-5 : Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que Yahweh Dieu avait faits. Il dit à la femme : 'Alors, Dieu a dit : Vous ne

[64] S. G. Kochuthara, *The Concept of Sexual Pleasure in the Catholic Moral Tradition*, Roma, Gregorian Biblical BookShop, 2007, pp. 148-149.

[65] X. Thévenot, *Les péchés*, p. 26. Le mot chute n'exprime pas bien la signification du récit. Il donne l'impression de "tomber" comme si les personnes avaient avant des dons supra naturels, ce qui n'est pas le cas. Le terme de "transgression" reflète mieux le contenu. Le récit cherche à réfléchir sur l'origine du mal.
Voir aussi P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, pp. 445-446. Ricœur atteste que cette interprétation erronée change fondamentalement la signification de ce récit. Pour Ricœur il s'agit plutôt d'un "mythe de 'l'écart' qu'un mythe de la 'chute'.

[66] S. G. Kochuthara, *The Concept of Sexual Pleasure*, pp. 148-149.

[67] P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, p. 463.

[68] S. G. Kochuthara, *The Concept of Sexual Pleasure*, pp. 138-193.

[69] X. Thévenot, *Les péchés*, p. 43.

[70] P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, p. 446.

[71] Gn2, *La Bible de Jérusalem, traduction en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem*, Paris, Cerf, 2003.

mangerez pas de tous les arbres du jardin ?' La femme répondit au serpent : 'Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin. Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, sous peine de mort.' Le serpent répliqua à la femme : 'pas du tout ! Vous ne mourrez pas ! Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux ; qui connaissent le bien et le mal'[72].

La structure de l'abus sexuel des enfants et le récit de la transgression se ressemble. L'abus sexuel peut se reconnaître dans ce récit qui a donné lieu au concept du péché originel mais pas dans la façon qu'Origène l'a interprété. Il y plusieurs parallèles à constater entre ce récit et l'abus sexuel que nous allons explorer : la justification du péché par Adam, l'ampleur des conséquences de son acte sur lui et sur sa descendance et la négation de l'altérité.

En effet, parmi les mécanismes de défense observés chez de nombreux agresseurs d'enfants figurent la justification du délit commis et le déni de culpabilité[73]. C'est souvent la faute à l'intoxication, aux « avances » faites par l'enfant, au manque d'intimité sexuelle adulte, etc. Dans le récit du péché originel, Adam reconnaît que quelque chose lui est arrivée ; cependant, il ne se reconnaît pas immédiatement responsable et choisit de blâmer directement la femme qui lui a donné le fruit, et indirectement Dieu qui lui a donné la femme, d'être les deux responsables de son état : « La femme que tu m'as donnée, c'est elle qui m'a donné ce fruit, et j'en ai mangé »[74]. Cet apitoiement apparent d'Adam nous fait penser qu'il aurait tenté de s'attirer la sympathie de Dieu et une protection contre sa « victimisation ».

Ensuite, Dieu est offensé par le péché, il ressent la déception et exprime sa colère en punissant l'homme qu'il a créé à sa propre image. Quant à la descendance humaine, elle subit les conséquences du péché sur tous les domaines de la vie : le domaine de la sexualité, de la procréation, de la communication et du travail. La souffrance se laisse sentir dans toutes les sphères de la vie. Il en est de même pour les survivants de l'abus sexuel. L'enfant vit des conséquences à court et à long terme[75] : physiques, psychologiques et spirituelles. Sa condition relationnelle à l'adulte change de

[72] Gn3, *La Bible de Jérusalem*.

[73] K. Nunes, S. Jung, "Are Cognitive Distortions Associated with Denial and Minimization among Sex Offenders ?" dans *Sexual Abuse : A Journal of Research and Treatment*, 2 (2013), pp. 166-188.

[74] Gn 3, 12.

[75] J. Briere, *Therapy for Adults Molested as Children, Second Edition*, New York, Springer Publishing, 1996.

l'espoir au désespoir, de la sécurité à l'insécurité, de la confiance à la méfiance, de l'admiration à la colère etc. Et n'oublions pas le stigma social associé à la victimisation. Examinant l'impact de l'abus sexuel sur le développement spirituel des victimes, Ganje-Fling, et McCarthy observent que les victimes sont en conflit quant à développer une relation avec une figure d'autorité ou à appartenir à une communauté de croyants[76]. Par ailleurs, dans plusieurs cas, l'abus sexuel de l'enfant par le clergé provoque des blessures spirituelles profondes[77] quant à la déception que connaissent les proches de l'enfant face à l'Église -corps du Christ. Là aussi, la condition relationnelle à Dieu par l'intermédiaire de l'Église se trouve mise en cause par l'abus. Baudry affirme que le péché originel d'Adam et Ève a changé la condition humaine. Il se produit aussi un changement de condition caractérisé par le stigma du péché. Comme une contagion[78], le péché originel infecte la descendance humaine qui pèche contre le sacré — qui est Dieu ; il crée « une situation de rébellion qui se perpétue collectivement par les péchés de tous et chacun »[79]. Le péché qui, désormais, habite l'humain de partout et pour toujours[80], conditionne ce dernier à un état de culpabilité héréditaire.

Il en est de même pour les conséquences à long terme d'abus sexuels sur les enfants[81], notamment au niveau des relations interpersonnelles. En plus de rendre difficiles les relations de couple pour l'adulte survivante, l'abus sexuel vécu à l'enfance cause aussi des difficultés au niveau de relations parents-enfants ; difficultés en cas d'inceste qui, à cause du manque de modèle parental adéquat, peuvent perpétuer la souffrance issue de l'abus dans les générations

[76] M.A. Ganje-Fling, P. McCarthy, "Impact of Childhood Sexual Abuse on Client Spiritual Development : Counseling Implications," dans *Journal of Counseling & Development*, 74 (1996), p. 254.

[77] K., Pargament, N.A. Murray-Swank, A. Mahoney, "Problem and Solution : The Spiritual Dimension of Clergy Sexual Abuse and its Impact on Survivors," dans *Journal of Child Sexual Abuse*, 4 (2008), pp. 397-420 ; S.J. Rosetti, "The Impact of Child Sexual Abuse on Attitudes toward God and the Catholic Church," dans *Child Abuse & Neglect*, 19 (1995), pp. 1469-1481 ; B.R. McLayghlin, "Devastated Spirituality : The Impact of Clergy Sexual Abuse on the Survivor's Relationship with God and the Church," dans *Sexual Addiction and Compulsivity*, 1 (1994), pp. 145-158.

[78] J. Bur, *Le péché originel : Ce que l'Église a vraiment dit*, Paris, Cerf, 1988, p. 17. Dans sa définition du péché originel, Bur distingue le péché commis par Adam et Êve du péché contracté par naissance. L'être humain étant contaminé par le péché ; il devient un sujet contagieux pour sa descendance.

[79] G.H. Baudry, *Le péché dit originel*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 32.

[80] C. Boureux, *Le péché originel*, Paris, Bayard-Concilium, 2005, p. 14.

[81] Voir Briere, note 75.

à suivre. Souvent, cette souffrance consiste en d'autres abus sexuels qui se reproduisent d'une génération à une autre au sein d'une famille.

Finalement, l'absence automatique de consentement mutuel fait que « l'autre » souffre contre sa volonté et l'acte sexuel constitue ainsi un péché. Dans le péché originel, l'être humain démontre de l'orgueil et veut s'identifier à Dieu[82] contre toute volonté de celui-ci. Le récit biblique de l'arbre de connaissance du bien et du mal montre clairement que Dieu établit des limites entre l'être humain et lui-même ; des limites qui définissent chacun comme une entité à part. En mangeant du fruit interdit, Adam et Ève ignorent les frontières relationnelles entre eux et le sacré, c'est-à-dire Dieu. M. Shuster établit la source même du péché dans le doute sur les frontières établies par Dieu et les conséquences qui y sont attachées[83]. Le doute sur les frontières met l'ombre sur la reconnaissance de l'altérité que nous définirons ici comme la reconnaissance de l'existence de l'autre en tant que personne différente à part entière, c'est-à-dire une personne dont nos besoins ne doivent en aucun cas menacer l'intégrité. Adam et Ève n'ont pas reconnu cette altérité à Dieu malgré l'effort de celui-ci à établir des limites claires entre lui et les deux êtres humains. Par la transgression de ces limites Adam et Ève ne lui ont pas reconnu son altérité.

C'est comme si l'humain s'approprie l'intimité de Dieu ; dans la situation d'abus sexuel, l'adulte s'approprie l'intimité de l'enfant. Dans les deux relations, il y a une partie qui nie à l'autre son monde intime, qui nie la différence, qui nie l'altérité.

Cette analyse des similarités entre le mythe adamique et l'abus sexuel des enfants, nous amène à conclure que les deux délits sont, avant tout, une transgression de frontières, aggravée par un manque de reconnaissance d'altérité. Les conséquences des deux sont à court et à long terme et s'étendent au-delà des personnages immédiatement impliqués.

Conclusion

Des frontières régissent le niveau de liberté dont jouit chaque personne dans une relation. Le serpent est l'animal le plus rusé et séduit la femme. Après la « chute » « la lutte entre la postérité de la femme et celle du ser-

[82] M. Bonnet, « De quelques représentations possibles du péché originel », dans *L'Esprit du Temps*, 4 (2008), p. 152.

[83] M. Shuster, “The Mystery of Original Sin,” dans *Christianity Today*, 3 (2013), pp. 38-41.

pent symbolise la condition militante et souffrante de la liberté, désormais en proie à la ruse des désirs (…) »[84].

« C'est vrai, les péchés nous renvoient à nos quêtes de plaisir »[85]atteste Thévenot. L'abus de liberté personnelle de l'abuseur cherche à satisfaire son besoin, son désir sexuel. Il ne peut pas se dire que l'autre est la limite de ma liberté. Dans la situation du récit biblique de la transgression comme dans l'histoire de l'abus, l'agresseur opère un choix libre qui met ses besoins au premier plan au détriment de l'autre. Mais la liberté de l'humain finit là où Dieu commence, c'est-à-dire dans l'absence du péché ; là où Dieu a mis un obstacle à un acte d'actualisation de soi qui nuit à l'altérité. La liberté de l'adulte finit là où celle de l'enfant commence, c'est-à-dire là où il y a l'absence de maturité physique, affective, spirituelle et mentale nécessaire pour s'engager dans une intimité sexuelle avec l'adulte.

En concluant, nous remarquons que traiter de l'abus sexuel à la fois comme un péché et une pathologie représente une grande complexité. Il s'agit certainement d'un mal moral contre autrui comme nous l'avons déjà souligné. Il s'agit aussi d'un mal symptomatique repérable dans des réalités psychiques et donc susceptible de traitement clinique. Pareille qualification de l'abus sexuel trouverait des appuis scientifiques comme nous avons vu. Les concepts de pathologie sont plus acceptables dans la société que celui du péché. Cependant, il est devenu clair que, même lorsqu'il est vu comme un comportement déviant, l'abus sexuel est un choix qui s'opère dans la liberté, même si elle est restreinte en cas de pédophilie et d'éphébophilie, et qui impose de la souffrance à autrui. Il est péché parce qu'il est un mal moral qui se fait contre Dieu comme nous avons démontré en élaborant les parallèles avec le récit de la « chute » ou plutôt de la « transgression ». Il s'agit donc d'un péché grave de plus fondamental, c'est-à-dire la négation de l'altérité. Voilà pourquoi l'abus est à la fois péché et pathologie ; c'est donc un acte ou un comportement qui nécessite aussi bien une considération spirituelle que psychologique/médicale.

[84] P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, p. 461.

[85] X. THEVENOT, *Les péchés* …, Paris, Salvator, p. 9.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 161-204
doi: 10.2143/STC.49.1.3082843

COMPARATIVE CHURCH LAW: TOWARD THE CATEGORY OF CHRISTIAN LAW

NORMAN DOE*

SUMMARY — This article compares the contemporary laws and other regulatory instruments of institutional churches across ten ecclesiastical traditions (or church families) worldwide: Catholic, Orthodox, Anglican, Lutheran, Methodist, Reformed, Presbyterian, Congregational, United, and Baptist. The study examines norms in relation to the sources and purposes of regulation; the faithful (lay and ordained); the institutions of church governance; discipline and dispute resolution; doctrine and worship; the rites of passage; ecumenism; property and finance; and church, state, and wider society. The juridical similarities between the churches within each tradition indicate that all the churches share common principles in spite of their doctrinal divisions, and that the existence of these principles suggests the category "Christian law." It proposes that whilst dogmas divide the churches of global Christianity, the profound similarities between their norms of conduct reveal that the laws of the faithful, whatever their various denominational affiliations, link Christians through common forms of action.

RÉSUMÉ — Cet article compare les lois contemporaines et d'autres instruments de régulation des églises institutionnelles dans une dizaine de traditions ecclésiastiques (ou familles de l'église) à travers le monde: catholique, orthodoxe, anglicane, luthérienne, méthodiste, réformée, presbytérienne, congrégationaliste, unie, et baptiste. L'étude examine les normes en relation avec les sources et les objectifs de la réglementation; les fidèles (laïcs et ordonnés) ; les institutions de gouvernance de l'église; la discipline et le règlement des différends ; la doctrine et le culte ; les rites de passage ; l'œcuménisme ; les biens et les finances ; l'église, l'état, et la société en général. Les similitudes juridiques entre les églises au sein de chaque tradition indiquent que toutes les églises partagent des principes communs en dépit de leurs divisions doctrinales et que l'existence de ces principes suggère la catégorie « loi chrétienne. » L'article montre qu'au moment, les dogmes divisent les églises de la chrétienté mondiale, les profondes similitudes entre leurs normes de conduite révèlent

* Professor of Law and Director of the Centre for Law and Religion, Cardiff Law School.

que les lois des fidèles, en dépit de leurs diverses appartenances confessionnelles, lient les chrétiens à travers des formes d'action communes.

Introduction

Each church or ecclesial community has its own laws or other regulatory instruments which consist of binding norms. These norms cover a wide range of subjects: governance, ministry, discipline and dispute resolution, doctrine and worship, the rites of passage, ecumenism, property and finance, and relations with the state and wider society. What follows examines these subjects in the norms of churches from ten traditions (or church families) worldwide: Catholic, Orthodox, Anglican, Lutheran, Methodist, Reformed, Presbyterian, Congregational, United, and Baptist. It proposes that: (1) despite doctrinal differences, there are profound similarities between their contemporary regulatory instruments; (2) from these similarities emerge principles of law common to the churches which reveal a category of principles of Christian law; and (3) the convergence of norms in the form of shared principles indicates that whilst dogmas divide Christians, laws link them through engagement in common forms of action. The existence of these shared principles may be factually established through comparative study. This emergent juridical unity between the divided institutional churches of global Christianity teaches us important lessons about the shared identity of Christians worldwide. As such, alongside theological dialogue, juridical ecumenism (the missing link in ecumenism to-date), should have a place in contemporary ecumenical practice and theology.

1 — *The Church and the Sources, Forms and Purposes of Church Laws*

Each church in the ecclesiastical traditions studied here has a clear view about its own nature and objects, an internal regulatory system based on key texts and unwritten usage, expressed in the form of obligatory and exhortatory norms, principles and other entities, all designed to enable the church to fulfil its objectives so as to balance facility and order in ecclesial life.

1.1 — The Nature and Objects of a Church

The regulatory instruments of churches across the ecclesiastical traditions studied here provide that each church is an autonomous community which

asserts its place in the whole Church of Christ and which exists to preach the Gospel, to administer worship, and to provide pastoral care.[1] The Catholic Church (a global or "universal" church in which "subsists" the "church universal") is "established and ordered in this world as a society" which exists for "the salvation of souls," "to preach the Gospel to all people" and "proclaim moral principles," to worship and administer the sacraments, and to govern the faithful.[2] An "autocephalous" or "autonomous" Orthodox Church (which may be part of a worldwide Patriarchate), is "a community of Orthodox Christians;"[3] it exists, typically, "to proclaim the Gospel of Christ, to teach and spread the Orthodox Christian Faith, to energize, cultivate and guide the life of the Church," to sanctify "the faithful through Divine Worship," to build up "the spiritual and ethical life of the faithful," and to serve as a "witness of the message of Christ to all persons."[4] An autonomous Anglican Church, similarly, is a member of the worldwide Anglican Communion and asserts its place in the "church universal;" its objects are, typically: "to minister the doctrine and sacraments and discipline of Christ," to respond to human needs, and to establish "the values of the Kingdom" of God.[5] In the Protestant traditions, a Lutheran church is a national or local assembly of the faithful shaped by authoritative Reformation texts and its "biblical foundations;" as "part of the whole Church of Christ," its objects include to "declare the teachings of the prophets and apostles and seek to confess in our time the faith" and to engage in "worship and Christian service;" and it may assert its membership of the Lutheran World Federation.[6] Similarly, a Methodist Church defines itself by its place in the church universal and World Methodist Council, its institutional formation and territorial compass, and its objects, including: the advancement of "the Christian faith in accordance with the doctrinal standards and the discipline of the Methodist Church."[7] Likewise, in the Reformed

1 See Norman Doe, *Christian Law: Contemporary Principles*, Cambridge University Press, 2013, Ch. 1.

2 CIC, Bks. II-IV; *LG* 1, 8, 10-11. Only occasional references are made here to the CCEO 1990.

3 Romanian Orthodox Church (=ROMOC): Statutes, Arts. 1-2.

4 Greek Orthodox Archdiocese of America (=GOAA): Charter, Art. 2.

5 Church of Ireland: Constitution, Preamble; Anglican Church in Aotearoa, New Zealand and Polynesia: Constitution, Preamble; see also *Principles of Canon law Common to the Churches of the Anglican Communion* (=PCLCCAC) (Anglican Communion Office, London), Principle 10.

6 The Reformation texts include the Augsburg Confession (1530) and Formula of Concord (1577); see e.g. Lutheran Church in Great Britain (=LCGB): Rules and Regulations (RAR), Statement of Faith, 7-9; Evangelical Lutheran Church in America (=ELCA): Constitution and Foundational Texts (2003) Chs. 1-4, 8.73.

7 Methodist Church in Great Britain (=MCGB): Constitutional Practice and Discipline (=CPD), Deed of Union (=DU), s. 2.3 and 4; Book VI: World Methodist Council.

tradition, a Reformed, Presbyterian and Congregational church (which may belong to the World Communion of Reformed Churches) asserts, typically: its place in the church universal, its doctrinal inheritance from the Reformation, its autonomy, and its purposes e.g. establishing fellowships, preaching the Gospel, worship, providing pastoral care, and engaging in community service.[8] Within the Baptist World Alliance, Baptist Unions, Conventions and churches have the same outlook.[9] The assertions of these churches about belonging to the "church universal" or "Church of Christ" underscore their separation from the temporal order in terms of their spiritual identity.

1.2 — The Sources and Forms of Regulation

The churches across the traditions studied here have normative texts which are often styled "laws" (from codes of canon law to charters, constitutions, books of church order, and covenants), and they recognise the authority of Holy Scripture.[10] For the Roman Catholic Church "the highest norm of human life is the divine law itself—eternal, objective and universal," ascertained by the teaching of the church;[11] and its Code of Canon Law (1983) often presents canons as derived from divine law.[12] An Orthodox church is "governed by the Holy Scriptures," "the norms of Christian morals," or "the moral law of the Church," "canon law," "charters," "constitutions," "statutes," "regulations," "canonical tradition," and "custom."[13] Anglicans too recognise that church "Law should reflect the revealed will of God;"[14] and the laws of their churches ("constitutions," "canons," and other regulatory instruments) present Holy Scripture as the ultimate standard and rule in matters of faith.[15] In turn, Lutherans recognise, typically: "the Holy Scriptures … as the only infallible source and norm

8 Presbyterian Church of Wales (=PCW): Handbook of Rules (=HOR), 1.1.

9 Baptist Union of Great Britain (=BUGB): Constitution, Arts. 1-4: e.g. the duty to evangelise.

10 See Doe, *Christian Law*, Ch. 1.

11 *DH* I.3.

12 CIC: cc. 24, 207, 331, 1249.

13 GOAA: Charter, Arts. 1, 2 and 22, and Regulations, Art. 18.3; Russian Orthodox Church (=ROC): Statute, III.4 and X.18; GOAA: Regs., Art. 18.3. See also ROMOC: Statutes, Art. 123(9); Panteleimon RODOPOULOS, *An Overview of Orthodox Canon Law*, Rollinsford, NH, Orthodox Research Institute, 2007; Syrian Orthodox Church of Antioch (=SOCA): Constitution, Art. 51: custom.

14 PCLCCAC: Definitions, "Law"; and Principle 2.

15 Thirty-Nine Articles of Religion (1571): Art. 20: "it is not lawful for the Church to ordain anything which is contrary to God's Word written." These Articles are still normative in many Anglican churches.

for all matters of faith, doctrine, and life,"[16] and that "no resolution of the Synod imposing anything upon the individual congregation is of binding force if it is not in accordance with the Word of God;"[17] norms commonly refer to Holy Scripture, or scriptural principles.[18] Many Lutheran churches have "church laws," "constitutions," "bylaws," and other regulatory instruments,[19] normative doctrinal texts to which compliance is due, "ecclesiastical practices and customs," "guidance," and "standards."[20] Similarly, Methodists recognise "God's Law," require "obedience to the will of our Lord," see Holy Scripture as the record of divine revelation in Christ,[21] refer to the "law of Christ," and subject members to "moral obligations."[22] Methodists also have "Methodist Law," "Church law," and "the laws of the Church,"[23] in the form of a "Constitution," "Book of Discipline," "Manual of Law," "Law Book" or "Code" (with "Laws and Regulations"), and "Standing Orders."[24] As well as the "General Rules of the Methodist Church,"[25] Methodists often require adherence to "laws and usages," and Articles of Religion (with their "rules of doctrine").[26] In Presbyterianism, the church receives its authority from Christ,[27] "the Word

[16] Lutheran Church of Australia (=LCA): Const., Art. II.1.

[17] Lutheran Church – Missouri Synod (=LCMS): Const., Art. VII; Bylaws (=BL), 1.7.

[18] LCA: Const., Art. IV.1: disputes must be resolved "in keeping with 1 Corinthians 6."

[19] Evangelical Lutheran Church of Southern Africa (=ELCSA): Guidelines (G), 10.6: "church laws"; LCGB: Constitution (2011) and Rules and Regulations (2011).

[20] ELCA: Constitution, Ch. 5.01: church units "shall act in accordance with the Confession of Faith"; LCA: Bylaws, V.F.1: "guidance"; North American Lutheran Church (=NALC): Standards for Pastoral Ministry (2011).

[21] Free Methodist Church of North America (=FMCNA): Book of Discipline (BOD), par. 112: "God's law"; MCGB: CPD, DU 4: "the divine revelation recorded in the Holy Scriptures" is "the supreme rule of faith and practice."

[22] Methodist Church of New Zealand (=MCNZ): Laws and Regulations (=LAR), s. 7.2.1; Church of the Nazarene (=COTN): Man., Pt. III: the Covenant of Christian Conduct, e.g. par. 33.4 (1 Thess. 5.21-22).

[23] MCGB: CPD, DU, 25(b): "Methodist law"; Methodist Church in Ireland (=MCI): Const., s. 6: "Manual of Laws"; s. 5: "Rules and Regulations"; Regulations, Discipline and Government, 10.06: "laws of the Church."

[24] United Methodist Church in Northern Europe and Eurasia (=UMCNEAE): Book of Discipline (BOD), par. 2546; Methodist Church of New Zealand: Laws and Regulations (2007) 2.1.2: "this Law Book"; 8.1: "Code"; MCGB: CPD, DU, 19: Conference may "make… Standing Orders or other rules and regulations."

[25] MCI: RDG, 1.03: "General Rules of the Society of the People called Methodists" (John Wesley, 1743); Manual of Laws, App. I: "Twelve Rules of a Helper."

[26] MCNZ: LAR, 2.26.1: "laws and usages"; United Methodist Church – United States of America (=UMCUSA): Constitution, Div. I, Art. III, Div. 2.3, Art. I: Articles of Religion etc.

[27] Presbyterian Church in Ireland (=PCI): Code, I.I.IV.15.

of God" is the supreme "rule of faith and life,"[28] and church courts and officers must "uphold the laws of Scripture," or "divine law."[29] Indeed, it is "the duty of everyone to accept and obey" the will of God as revealed in Scripture.[30] Reformed and Presbyterian churches employ, variously, "law," a "code," a "book of church order," or a "book of order" with "legislation,"[31] a constitution, bylaws, and normative doctrinal texts for the church and its units.[32] The church may also provide a model constitution for a local church, recognise customs, and regulate conduct by means of soft-law.[33] United Churches recognise Christ as Head of the Church and "the moral law of God,"[34] deploy scriptural texts in their legal instruments,[35] and have constitutions, bylaws, customs,[36] and quasi-legislation with "ethical standards," "standards of practice," "values," and "norms."[37] At the other end of the spectrum lies the Baptist tradition: Christ is "the sole and absolute authority in all matters pertaining to faith and practice;" and: "Each Church has liberty, under the guidance of the Holy Spirit, to interpret and administer His Laws."[38] As such, Baptist norms recognise the

[28] Presbyterian Church of Aotearoa New Zealand (=PACNZ): Book of Order (=BO), 1.1(2).

[29] Presbyterian Church in America (=PCA): Book of Church Order (=BCO), Preface, II.3: also II.7: "laws of Scripture"; 11.2: laws of Christ; 29.3: violations of divine law; 59.6: "laws of God."

[30] PCI: Code, I.I.III.11.

[31] James L. WEATHERHEAD (ed), *The Constitution and Laws of the Church of Scotland*, Edinburgh, Church of Scotland, Board of Practice and Procedure, 1997, p. 16; Manual of Practice and Procedure in the United Free Church of Scotland (2011); The Code: The Book of the Constitution and Government of the Presbyterian Church in Ireland (2010); The Book of Church Order of the Reformed Church in America (2010); Presbyterian Church of Aotearoa New Zealand: Book of Order (2011).

[32] PCI: Code, Constitution and Pt. III.15: Trustees' Bylaws; for e.g. the Westminster Confession of Faith, see e.g. PCANZ: BO, 1.1(3)-(4); Reformed Church in America (=RCA): Book of Church Order (=BCO), Preamble: the Doctrinal Standards include the Heidelberg Catechism 1608 and Canons of the Synod of Dort 1619.

[33] United Reformed Church (=URC): Model Constitution for Local Churches (Mission Council, 2010); PCA: BCO, III.58.8: custom; Presbyterian Church of Wales (=PCW): Employee Safety Handbook (undated).

[34] URC: Manual (Man), A: Basis of Union (BU), 12: Scripture is "the supreme authority for the faith and conduct of all God's people"; United Church of Canada (=UCC): Man., BU 2.14: "the moral law of God."

[35] United Congregational Church of Southern Africa (=UCCSA): Const., Procedure 15: Sacraments are "remedies for sin (Rom. 6.4 and Matt. 26.29)."

[36] United Church of Christ (=UCOC): Constitution, Art. V.11: "the custom and usage of a Local Church"; Bylaws.

[37] UCC: Ethical Standards and Standards of Practice for Ministry Personnel (2008).

[38] Baptist Union of Great Britain (=BUGB): Const., 1.3.1; Model Trusts for Churches (=MTC) 2003, 2.8.1.

authority of Holy Scripture as a revelation of God,[39] and classify the Holy Bible as part of "the constitutions and laws" of a Convention, or as "the rule of church law."[40] Baptist instruments often cite scriptural texts,[41] and pastors must support "biblical morality."[42] A national Baptist Union or Convention normally has a constitution, with "laws," and, sometimes, bylaws,[43] as well as normative doctrinal standards (e.g. a Confession of Faith), guidelines, policies, and codes.[44] Within a Union or Convention, a regional Association of churches may have a constitution, and a local church may have a constitution, trust instrument, a "covenant" of members' commitments, and doctrinal texts.[45] In short, the churches studied here recognise Holy Scripture as authoritative and they all make norms of action for the conduct of their life, namely, systems of "law" in the form of codes, statutes, customs, ecclesiastical quasi-legislation and other normative entities.

1.3 — The Structure and Binding Character of Church Norms

The regulatory instruments of the churches studied here consist of a wide range of preceptive, prohibitive and permissive juristic forms; these norms are binding on the faithful but in prescribed circumstances they may be relaxed.

39 BUGB: MTC, 2.8.1 and 6.1, Const., 1.3; Bethel Baptist Church (Choctaw, USA): Const., Art. VI: "In all issues, the decision of the congregation shall be final, and there is no appeal to a higher authority, the authority of the church being the court of final appeal and the New Testament being the rule of church law."

40 National Baptist Convention – USA (=NBC-USA): Const., Art. X.5; American Baptist Churches in the USA (=ABC-USA): Bylaws, Prologue; Canadian National Baptist Convention (=CNBC): Const., 3: Statement of Faith: the Bible "reveals the principles by which God judges us" and is "the supreme standard by which all human conduct, creeds, and religious opinions should be tried."

41 Riverside Baptist Church (Baltimore, USA): BL, Art. II: qualifications for pastors (1 Tim. 3.1-7; Titus 1.7-9).

42 Baptist Union of New Zealand (=BUNZ): Ethical Principles and Guidelines for Pastors (2000, amended 2008) (EPGP), 6.4: "I will support biblical morality…through prophetic witness and social action."

43 Jamaica Baptist Union (=JBU): Constitution; Baptist Union of Scotland (BUS): Constitution and Bylaws; NBC-USA: Constitution (2002), Preamble: the Convention has "constitutions" and "laws" (=BUSA).

44 Baptist Union of Southern Africa (BUSA): Model Constitution for Local Churches, 4: Statement of Faith; BUNZ: Ethical Principles and Guidelines for Pastors (2000, amended 2008).

45 BUGB: MTC 2003, 2.12 (Church Constitution); Riverside Baptist Church (Baltimore): Bylaws, and Const., Art. IV: "Church Covenant": members "enter into covenant with one another, as one body in Christ."

First, like Catholic canon law,[46] Orthodox laws consist of "principles," "policies," "rules,"[47] "rights" and "duties,"[48] "guidelines," "instructions," and "codes" of conduct to which "adherence" is required.[49] Anglican laws contain "principles, norms, standards, policies, directions, rules, precepts, prohibitions, powers, freedoms, discretions, rights, entitlements, duties, obligations, privileges and other juridical concepts."[50] Much the same applies in instruments of Lutherans,[51] Methodists,[52] Presbyterians,[53] and Baptists.[54] Secondly, juridical norms are binding and enforceable. The Roman Catholic Code of Canon Law 1983 binds all the faithful;[55] Orthodox laws and court decisions are "binding for all clergymen and laymen without any exception;"[56] and Anglican laws bind clergy and/or the laity on the basis usually of undertakings.[57] For some Lutheran churches, a precondition to membership is acceptance of the constitution and bylaws,[58] or else classes of member "covenant" compliance;[59] they also have normative doctrinal texts, "ecclesiastical practices and customs,"

[46] CIC: Bk. I: general norms; c. 19: "principles of law"; cc. 208-223: obligations and rights of the faithful.

[47] ROC: Statute, II.5: "principles"; GOAA: Regs., Preamble: "policies, rules, operation procedures"; Ukrainian Orthodox Church in America (=UOCIA): Const., XI.1: a parish must "comply with…the rules of the Church."

[48] ROMOC: Statutes, Art. 45: members' "rights" and "duties."

[49] Orthodox Church in America (=OCIA): Guidelines for Clergy (Holy Synod, 1998).

[50] PCLCCAC: Principle 4.5.

[51] LCA: Const., Art. III: "principles"; LCGB: RAR, Responsibilities and Duties of Pastors; LCMS: BL, 1.3.5: members' "privileges."

[52] MCI: Const., s. 2: "standards of preaching and belief"; RDG, 6.51: "rules"; 13.01: "principle"; MCNZ: LAR, Nature of New Zealand Methodism: "the duties and privileges of the Methodist Church under its discipline"; MCGB: CPD, DU 9: "the privilege and duty of members"; DU 18-21: "powers."

[53] PCANZ: BO, 4.4-6: members' "rights and privileges" and "responsibilities"; PCA: BCO, Preface II.5: "duty"; PCANZ: BO, 7.2: "functions; 14.3-4: "powers"; PCW: HOR: 2.3: "Rules of Church Membership"; PCI: Code I.1: General Principles (on e.g. government).

[54] BUGB: MTC 2003, 2.8.3: "duty"; 3.1: Union "powers"; BUSA: Const., 5.3: "Baptist Principles"; Model Const., Art. 4.2; Central Baptist Church (Pretoria): Const., 8: "Privileges and Obligations of Membership."

[55] CIC: c. 1; cc. 11-12.

[56] ROC: Statute, VII.8. See also GOAA: Regs., Art. 4.15: the decisions of the Clergy-Laity Congress "must be faithfully and firmly adhered to by the Archdiocesan District/Metropolises as well as all Parishes."

[57] See e.g. Scottish Episcopal Church: Canon (Can). 58: "I will give all due obedience to the Code of Canons."

[58] LCGB: RAR, Congregations, 1: a congregation must "accept and uphold the Governing Documents (Constitutions and Rules and Regulations)."

[59] Evangelical Lutheran Church in Canada (=ELCIC), Const. X.3: "Each lay diaconal minister shall covenant to abide loyally by the constitution, administrative bylaws and enactments of this church and… [regional] synod."

"guidance," and "standards" which may bind.[60] In Presbyterianism, for example: "All members of congregations and any other person affected by any provision in the Book of Order must comply with the Book of Order."[61] Equally, Methodists are accountable for church discipline,[62] and often require adherence to "laws and usages," Articles of Religion, and "guidelines," with "obligations," "expectations," and "policies."[63] Likewise, Baptists may explicitly require "strict adherence" to the "rules and regulations."[64] Churches also provide mechanisms to enforce or relax their norms.[65]

1.4 — The Purposes of Church Norms

Within the church families studied here, regulatory instruments are designed to order and facilitate ecclesial life—to guide the faithful in their witness to Christ in the context of the mission of the church. For Catholics, canon law "facilitates … an orderly development in the life of both the ecclesial society and of the individual persons who belong to it;"[66] indeed, canon law itself teaches that the "salvation of souls [is] the supreme law."[67] Orthodox canon law is "at the service of the Church…to guide her members on the way to salvation;" its main function is "the spiritual growth of the faithful."[68] Like Anglicans,[69] Lutheran laws "provide necessary organizational principles,

[60] ELCA: Const., Ch. 5.01: church units "shall act in accordance with the Confession of Faith"; LCA: BL, V.F.1: General Pastors' Conference "guidance" on doctrine.

[61] PCANZ: BO, 2.2; PCA: BCO 5.8: members "solemnly promise and covenant" to work together "on the principles of the faith and order."

[62] MCNZ: LAR, 2.3: ministry candidates "accept [church] polity and discipline."

[63] UMCNEAE: BOD, pars. 806 and 1107: adherence to "policies and guidelines."

[64] JBU: Const., Art. V: whilst the Union recognizes "the autonomous character of each Church", "strict adherence shall be given to such Rules and Regulations as are now in force or as may be adopted from time to time" by the Union which in the case of acts "in contravention" of these in "a manner injurious" to its interests, the Union may act in accordance with the rules and regulations relative to "its discipline and powers."

[65] DOE, *Christian Law*, Ch. 1.

[66] *Sacrae disciplinae leges* (1983), the Apostolic Constitution by which the Code was promulgated.

[67] CIC: c. 1752.

[68] Lewis PATSAVOS, "The canonical tradition of the Orthodox Church", in F.K. LITSAS (ed), *A Companion to the Greek Orthodox Church*, New York, Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, 1984, p. 137 at p. 141 (reproduced in Lewis PATSAVOS, *Manual on Orthodox Canon Law*, New York, Hellenic College, Holy Cross Orthodox School of Theology, 1975, Part II (un-numbered page).

[69] PCLCCAC, Principle 1: "Law exists to assist a church in its mission and witness to Christ. A church needs within it laws to order, and to facilitate, its public life and to regulate its own affairs for the common good. Law is not an end in itself"; Principle 2: "Law is the servant of the church."

structures, and policies for good order," and in so doing they "guide, direct, and assist [the church] in mission and ministry."[70] One Methodist Book of Discipline "reflects our understanding of the Church and articulates [its] mission to make disciples of Jesus Christ for the transformation of the world;" it "defines what is expected of [the] laity and clergy as they seek to be effective witnesses in the world as part of the whole body of Christ" and sets out the "theological grounding of the [church] in biblical faith."[71] In the Reformed tradition, church law is "to declare the corporate identity of the Church and to ensure that all things are done decently and in order within it (I Cor. 14.40),"[72] and in so doing it protects the teaching of the church.[73] For one United Church: "The purpose of law within the church is to order procedures and to provide for the consistent resolution of differences, and so to help to achieve order and justice."[74] Likewise, a local Baptist church has a constitution to "govern," "regulate," and "enable" church life;[75] namely: "For the purpose of preserving and making secure the principles of our faith" so that "this body be governed in an orderly manner;" "for…preserving the liberties inherent in each individual member of the church;" and, to present "this body to other bodies of the same faith."[76]

2 — *The Faithful, Laity and Lay Officers*

Each church in the ecclesiastical traditions studied here has an identifiable membership amongst which there is an equality of status and to which admission is effected by reception into the fellowship. The members have clearly defined functions and lifestyle (which may be expressed in the form of rights and duties) both of which are shaped by scriptural principles.

2.1 — The Concept of Church Membership and Equality

Each church in the traditions studied here has a membership in which there is a fundamental equality amongst the faithful but at the same time a

70 Evangelical Lutheran Church in Canada (=ELCIC): Constitution, Introduction and Preamble.
71 United Methodist Church in Northern Europe and Eurasia (=UMCNEAE): Book of Discipline, par. 7.
72 WEATHERHEAD, *Constitution and Laws*, p. 1.
73 Presbyterian Church in America (=PCA): Book of Church Order, I.10-11.
74 United Church of Canada (=UCC): Manual, Introduction.
75 Baptist Union of Great Britain (=BUGB): Model Trusts for Churches 2003, Schedule 4.1-4.6.
76 Riverside Baptist Church (Baltimore): Constitution, Preamble.

key distinction between the laity and ordained ministers. The Roman Catholic Church is typical: the faithful constitute the "people of God" and each one "participates in their own way in the priestly, prophetic and kingly office of Christ" in order "to exercise the mission which God entrusted to the Church to fulfil in the world;" but "by divine institution, among Christ's faithful there are…sacred ministers [and] others called lay people;" nevertheless, all enjoy "a genuine equality of dignity and action."[77] As in Anglicanism (in which the laity and clergy are "equal in dignity before God," the Orthodox Church distinguishes between "clergy" and "laity" both of whom are related on the basis of "the fundamental principle of the equality of all the faithful;" nevertheless, "the laity does not have the special property of the priesthood, even though they participate through baptism in the triple office of the Lord."[78] For Lutheran churches too, the "people of God" embraces "the priesthood of all believers," but there is a distinction between lay and ordained persons, and in Methodism lay people and ministers enjoy a "spiritual equality;" typically: "All Christians are called through their baptism to this ministry of servanthood in the world to the glory of God and for human fulfilment" (Methodist).[79] Similar distinctions appear in the norms of Reformed, Presbyterian and Baptist churches.[80]

2.2 — Admission to Church Membership

All the churches studied here regulate admission to membership. In Catholic canon law, baptised persons "are in full communion with the catholic Church…who are joined with Christ in his visible body, through the bonds of profession of faith, the sacraments and ecclesiastical governance."[81] In the Orthodox Church, members are classified typically as "parishioners," namely, persons who are "baptized and chrismated according to the rites of the Orthodox Church."[82] Similarly, in Anglicanism, "membership in

77 CIC: cc. 205, 207, 208.

78 Rodopoulos, *Overview*, p. 117; PCLCCAC: Principle 25.

79 UMCNEAE: BOD, par. 125. See also e.g. LCA: The Ministry of the People of God, Commission on Theology and Inter-Church Relations (CTIR) 1992, 1 and Const., Interpretation; MCI: Const., s.1.

80 United Reformed Church (UK): Manual, A.16 and A.19; PCANZ: BO, 1.4; BUGB: Baptists in Local Ecumenical Partnerships, s. 3: "Most Baptists appoint members to serve as Deacons and Elders."

81 CIC: c. 205; also c. 515: a parish is a "community of Christ's faithful established within a particular church."

82 UOCIA: Statutes, Art. XI.5; Rodopoulos, *Overview*, p. 115: both laity and clergy constitute "members" of the church.

a church" may be based on: baptism; baptism and confirmation; baptism, confirmation and communicant status; or regular attendance at worship.[83] Lutherans too define their membership; e.g. a voting member is a baptised person aged 18 or over who has publicly confessed the faith after instruction in the teachings of the Lutheran Church and is duly received into congregation membership by the congregation council.[84] Members of the Methodist Church, typically, are "those who, desiring to be saved from their sins through faith in…Christ, and to associate themselves with the people of God in Christian fellowship, have been received into full membership in accordance with the Rules and Regulations of the Conference;" candidates must show e.g. evidence of their commitment to Christ and formally accept the discipline of the church; the Church Council approves admission.[85] Reformed, Presbyterian, United and Baptist churches have similar conditions for admission to the fellowship of the church, and these normally include profession of the faith and acceptance of church doctrine and discipline; for instance, the (local) Church Meeting admits persons if assured of "the sincerity of their intention" and "adequate preparation," and on a "public profession of the faith and commitment to the Church."[86] Moreover, members may be entered on a register, under prescribed conditions, and their names may be removed in accordance with church law.[87]

2.3 — The Duties and Rights of the Faithful

Christian churches have elaborate norms on the functions of the faithful. All the Catholic faithful are: to preserve their communion with the church; to lead a holy life; to obey their sacred pastors; to provide for the needs of the church; and their rights include making known their needs to their pastors and worshipping God; lay duties include: to strive so that the divine message may be known throughout the world; to participate in the sacraments; and to build up the people of God through marriage and the family.[88] Orthodox must "uphold Christian values and conduct," and "respect" the clergy; they are "obliged to take part in the divine services, make confession

[83] PCLCCAC: Principle 27: also, membership implicitly involves profession of the faith, acceptance of doctrine, government, law and discipline.

[84] LCGB: RAR, Individual membership in a Congregation, 1.

[85] MCI: RDG 2.03-2.07.

[86] URC: Man., A.16 and Schedule A. See also e.g. PCW: HOR, II: Membership and Model Constitution, Art. 4: "profession of faith" and a vow to be "faithful to the ordinances of the church"; Riverside Baptist Church (Baltimore, USA): Bylaws, Art. 1.

[87] DOE, *Christian Law*, 49-54.

[88] CIC: cc. 208-231.

and take holy communion regularly," "observe the canons," "carry out deeds of faith," "strive for religious and moral perfection," and be "an effective witness" to the Orthodox faith; their rights include participation in e.g. the parish meeting, if they are in "good standing."[89] Like Anglicans, Lutherans must, typically: "make regular use of the means of grace, both Word and Sacraments;" "live a Christian life in accordance with the Word of God;" "support the work of the congregation;" "lead godly lives;" "proclaim the Gospel and renounce the evil one;" present their children for baptism; and if qualified they may participate in the governance of the church.[90] Methodists too have "privileges and obligations" (e.g. to "partake…of the Lord's Supper," "united prayer," fellowship, and Christian service), and some are exercisable in their private lives; for example: to act as "helpers of one another" and abstain from alcohol; their rights include entitlement to "receive pastoral support" from ministers and if eligible to participate in governance.[91] Reformed, Presbyterian, United, and Baptist churches are similar; members have "rights" or "privileges" and "responsibilities" or "obligations" to, typically: attend meetings; provide mutual assistance and care for each other; respect their ministers; receive baptism for their children; participate (with their children) in Holy Communion; stand for election to the assemblies of the church; engage in worship; study Scripture; proclaim the Gospel; lead a life consistent with their profession of the Christian faith; and accept discipline.[92] The norms of these churches also enable qualified people (men and/or women) to hold lay offices and ministries exercisable in worship, teaching, and administration, such as lay preachers, churchwardens, and pastoral visitors.[93] These rights and duties express both the separation of the faithful from the world (through e.g. withdrawal for study, worship or the sacraments) and their engagement in it (through e.g. proclamation of the Gospel and service). Some churches enable separation from the world in monasteries and convents,[94] as well as, short of this, in e.g. "women's

89 ROC: Statutes, XI.3; GOAA: Regs., Art. 18.

90 ELCA: Model Const. for Congregations, Ch. 8; ELCIC: Const., Art. V. Anglicans: PCLCCAC, Principle 26.

91 MCI: RDG, 1.03: The General Rules of our Societies, 1; and RDG, 2.04-2.08.

92 URC: Man., A.19: "mutual…care"; PCW: HOR, II: worship; living the Gospel in personal and public life; PCANZ: BO, 4: study Scripture; Central Baptist Church (Pretoria): Const., Art. 8: attend meetings and worship.

93 PATSAVOS, *Manual*, p. 65: lay preachers; PCLCCAC: Principle 30: churchwardens; MCGB: CPD, SO 630: pastoral visitor.

94 See e.g. ROMOC: Statutes, Art. 74: "The Monastery is a community of monks or nuns who [have] decided of their own accord, to live their life in chastity, poverty and obedience"; Art. 76: it is "a place of distinguished spiritual life, of Christian virtues, of pious participation in religious services, of spiritual edification, both for the inhabitants…and for those who come to pray there."

organisations," "brotherhoods" and "sisterhoods;"[95] some positions may be reserved to men.[96]

3 — *The Ordained Ministers of the Church*

Each church in the traditions studied here has ordained ministers (under various titles) in service at the local, regional, national and international levels. Church norms prescribe the process by which their leadership is recognised, as well as for their duties and rights, their relationships one with another, and their appointment to and tenure of ministerial positions.

3.1 — Ordained Ministry

Suitable and qualified persons may be called to and "set apart" for ordained ministry which is understood across the traditions to be of divine institution. The Catholic Church provides that: "By divine institution some among Christ's faithful are, through the sacrament of order, marked with an indelible character and are thus constituted sacred ministers": deacons, priests and bishops.[97] Like the Orthodox and Anglicans, who also have ordained ministers,[98] Lutheran and Methodist ordained ministers engage in "holy ministry," which is "the gift of Christ to the church," of divine not human institution—"the church does not create the office of the public ministry, but it does call and ordain persons into that office" who are "qualified by personal qualities, gifts and training;" "God instituted the office of the ordained ministry," namely: "a separated and ordained ministry."[99] In the Reformed tradition too, ordained ministry is conceived as instituted by Christ, and ministers, elders and deacons "represent Christ" (be they men or

[95] ELCIC: Const., Art. XVII.1 and ABL, XVII: the Evangelical Lutheran Women of the ELCIC is "an official women's organization" and a composite of congregational organizations; it runs its own financial affairs and is "an integral part of this church"; MCI: RDG 17: Methodist Women in Ireland is an "organizing body" to enable fellowship and mission; ROC: Statute, XI: brotherhoods and sisterhoods within a parish.

[96] CIC: c. 230: lay men may be appointed as lector or acolyte.

[97] CIC: cc. 1008-1009.

[98] PATSAVOS, *Manual*, pp. 66-74: "Clerics are the bearers of the spiritual authority" and the "major orders" are bishops, presbyters and deacons; PCLCCAC: Principle 31: the three orders of bishops, priests and deacons.

[99] LCA: The Ministry of the People and Public Ministry, 1992: citing e.g. Acts 6.4; MCI: Const., s. 1.

women);[100] and for Presbyterians, typically: Christ, "for the edification of the visible Church…has appointed officers not only to preach the Gospel and administer the Sacraments, but also to exercise discipline for the preservation both of truth and duty."[101] Some Baptists practise "ordination," others do not: but they have "ministers."[102]

3.2 — The Process of Ordination

Ordination is a common practice in the churches studied here—it is the process by which the vocation of individuals to serve as ministers is recognised and by which they are "set apart" for ministry. Like ordination in the Catholic Church (reserved to baptised males), the Orthodox Church ordains clergy by way of the laying on of hands; ordination cannot be repeated—and candidates must be of the Orthodox faith, male, of sufficient age; married persons may be ordained, but unmarried clergy cannot marry.[103] For Anglicans, no person is to be ordained a priest or deacon unless "called, tried, examined and admitted according to the rite of ordination" effected through the imposition of hands by a bishop; orders are indelible.[104] In Lutheranism, typically, "By the rite of ordination the church sets a person apart" for ministry, so in Methodism a "Minister is constituted by the Call of God, the consent of the members of the Church, the election of the Conference, and the ordination to the office and work of a Minister in the Church of God by prayer and the laying on of hands."[105] Similarly, in Presbyterianism: candidates must have an "unimpeachable character," "a deep experience of the truth of the Gospel," a vocation, "the calling of God by the Spirit, through the inward testimony of a good conscience, the manifest approbation of God's people, and the concurring judgment of a lawful court of the Church;" "A minister at…ordination is set apart."[106] Churches also have norms on the appointment or election of ordained ministers to prescribed ministerial posts as well as on the tenure and termination of their ministry.[107]

[100] RCA: BCO, C. I, Pt. I, Art. 1: "Ministers are…men and women…inducted into that office by ordination."
[101] PCA: BCO, 7.1; see also PCW: HOR, 4.1-4-2: "A minister at…ordination is set apart."
[102] Bethel Baptist Church (Choctaw): Const., Art. IV: ordained ministers; Riverside Baptist Church (Baltimore): BL, Art. II: pastors.
[103] CIC: e.g. cc. 1024-1033. For the Orthodox, see e.g. MOCL: 66-74.
[104] PCLCCAC: Principle 32.
[105] MCI: Const., s. 4. For Lutheranism, see e.g. ELCA: Const., Ch. 7.31.
[106] PCW: HOR, 4: qualities; PCA: BCO, 16: vocation etc.
[107] Doe, *Christian Law*, pp. 86-93.

3.3 — The Functions of Ordained Ministers

The norms of the churches studied here set out in some detail the functions of ordained ministers. They also prescribe for the lifestyle of ministers and the expectations placed on them in this regard. An Orthodox priest is "the spiritual father of his parish," must "treat his parishioners as his parochial family, as a father treats his children," deliver homilies, provide liturgy, instruct the faithful, visit his parishioners, direct parish life, and reside in the parish.[108] Catholic clerics have similar functions and they must "seek holiness in their lives," refrain from associations inconsistent with the clerical state, and lead a simple way of life avoiding worldliness.[109] Anglican clergy teach, administer the sacraments, and provide pastoral care; and "must not engage in any secular employment or other occupation outside their ministry" without the permission of the bishop.[110] In Lutheranism, typically: "Leaders in this church should demonstrate that they are servants by their words, life-style, and manner of leadership," recognising "their accountability to the Triune God, to the whole Church, to each other, and the [church]… in which they serve."[111] Likewise, for Methodism: "Christ's Ministers in the Church [are] Stewards in the Household of God and Shepherds of His Flock."[112] Within Presbyterianism: "A minister at his/her ordination is set apart by the Church to lead it in…preaching the Word, the administering of the Sacraments, the pastoral care of members and their instruction in the Christian faith."[113] Ministers are accountable for the exercise of their ministry to competent authority prescribed by law.[114] In short, ministers must fulfil their duties (in preaching, administering the sacraments, and pastoral care), and in their personal conduct express the fact that they are set apart from the world in ordination.

3.4 — The Principle of Oversight

The norms of Christian churches provide for the exercise of numerous personal ministries of oversight at regional and/or national level but the scope of their jurisdiction differs as between ecclesiastical traditions—such

[108] OCIA: Guidelines for Clergy (=GC), Priests and Deacons, 1-19; this cites e.g. Luke 22.27.
[109] CIC: cc. 276-287: holiness; continence; celibacy; study; common life; simple life; residence; dress.
[110] PCLCCAC: Principle 40.4.
[111] ELCA: Const., Ch. 5.
[112] MCI: Const., s. 1.
[113] PCW: HOR, 4.
[114] DOE, *Christian Law*, pp. 93-101.

as Catholic, Orthodox, and Anglican bishops in their dioceses and beyond them archbishops, Methodist district superintendents and at national level presidents of Conference, and in the Reformed traditions regional Presbyteries and moderators of General Assemblies.[115] Several also provide for ministry exercised at global level. Like the Pontiff in the Catholic Church (who exercises a teaching, sanctifying and governing authority over the faithful worldwide), there are Orthodox Patriarchs who exercise an international jurisdiction (such as the Ecumenical Patriarch of Constantinople over Greek Orthodox churches worldwide).[116] However, in Anglicanism, the Archbishop of Canterbury has no general jurisdiction exercisable over the autonomous churches of the worldwide Anglican Communion, but has a "primacy of honour" as a "focus of unity," but may exercise a limited metropolitical jurisdiction if this is assigned by the laws of a church.[117] Similarly, the President of the Lutheran World Federation, the President of the World Communion of Reformed Churches, and the President of the Baptist World Alliance each exercise a general oversight over the work of these global bodies but exercise no coercive jurisdiction.[118]

4 — *Ecclesiastical Governance: Institutions*

A church may employ an Episcopal, Presbyterian, Congregational, or other form of government as required or permitted by its conception of divine law with Christ as the head of the church universal in all its manifestations. Across the traditions studied here, governance is exercised through a hierarchical system of international, national, regional and local institutions. The authority which an institution has at each level varies between the traditions and their doctrinal postures. In the Catholic (with its "hierarchical constitution," in which "the power of governance" vests only in the ordained ministers) and Orthodox churches (with a "hierarchic structure of governance"), the highest authority is an international institution (the Pope and/or College of Bishops, or a Patriarch and Holy Synod) and authority descends to national, regional and local institutions (such as a Diocesan Synod or

[115] DOE, *Christian Law*, pp. 102-113.

[116] CIC: c. 331: the Pontiff has "supreme, full, immediate and universal ordinary power"; RODOPOULOS, *Overview*, pp. 213-221: Constantinople; see also ROC: Statute, 1: the Patriarch of Moscow and All Russia.

[117] PCLCCAC: 11.4; he has metropolitical power in e.g. an extra-provincial diocese: Puerto Rico: Const., II.5.

[118] LWF: Const., Arts. VII-VIII; WCRC: Const., Arts. XI-XII; BWA: Const., Art. VI.

below that a Parish Council). In the Congregational and the Baptist traditions, authority resides primarily in the local church (and is shared by laity and ministers) and ascends (for limited purposes of common action) to regional, national and international institutions—such as a Baptist Association (regional), a Baptist Union or Convention (national), and the Baptist World Alliance: but these entities cannot interfere in the exercise of the autonomy of the local church. In Anglicanism, Lutheranism, Methodism, and Presbyterianism, authority is located in an institution at the national level (e.g. an Anglican or Lutheran General Synod, a Methodist Conference, and a Presbyterian General Assembly, all of which are composed of both lay and ordained persons); authority then descends to regional institutions (e.g. an Anglican or Lutheran Diocesan Synod and a Presbyterian Presbytery) and local institutions (such as a Parish Council or Kirk Session)—in turn a limited authority ascends to international institutions but these have no general legislative power over the member churches (see above for the Anglican Communion, Lutheran World Federation and World Communion of Reformed Churches). Nevertheless, whilst they have authority appropriate to their own level, these institutions are interdependent and exercise one or more of three functions according to law: legislative, administrative/executive, and judicial.[119]

4.1 — The Regional and Local Church

Within their structures at national level, the churches generally organise themselves on the basis of regional and local territorial units. Catholics, Orthodox and Anglicans have dioceses (each led by a bishop) or other form of Episcopal see. In the Protestant tradition, Lutheran churches have dioceses or synods and, within these, districts or circuits; Methodists too have districts and circuits; Reformed and Presbyterian churches have synods, presbyteries and districts; and, typically, Baptist Unions or Conventions have associations and regions. Regional units are further composed of local units. Catholic, Orthodox and Anglican dioceses are divided into parishes; for instance, an Orthodox parish is "a community of Orthodox Christians under the supervision of the diocesan bishop and guided by a rector," and parish boundaries are determined by the Diocesan Council.[120] Lutheran and Methodists have congregations and, sometimes, parishes, in which the church universal is present and where the members gather for e.g. proclamation of the gospel

[119] DOE, *Christian Law*, Ch. 4.
[120] ROMOC: Statutes, Arts. 43-48; PCLCCAC: Principle 21; parishes; CIC: cc. 374 and 515.

and administration of the sacraments.[121] In the Reformed, Presbyterian, Congregational and Baptist models, regions and districts are typically composed of circuits, congregations and local churches; for example: a Reformed congregation is "a body of baptized Christians meeting regularly in a particular place of worship;" similarly, in Presbyterianism: "A particular church consists of a number of professing Christians, with their children, associated together for divine worship and godly living;" and in Baptist polity: "the local church, being a manifestation of the universal church, is a community of believers in a particular place where the Word of God is preached and the ordinances of Believers' Baptism and the Lord's Supper are observed."[122]

In the churches studied here, each local unit has its own assembly for governance. Norms deal with its composition, functions and procedure to transact business. Catholics, Orthodox and Anglicans have Parish Councils; for example, an Orthodox parish assembly elects lay representatives to a parish council which with the parish priest carries out parish administration as to mission, property and finance.[123] As Lutherans have e.g. Church Committees and each congregation may have its own constitution (which must be consistent with the general polity of the church), so a Methodist Circuit Meeting, composed of the circuit superintendent, ministers and elected representatives for each local church is "the principal meeting responsible for the affairs of a Circuit" and "the development of circuit policy;" it exercises a "combination of spiritual leadership and administrative efficiency," and is the focal point of "the working fellowship of the churches in the Circuit, overseeing their pastoral, teaching and evangelistic work;" in turn, the Church Council is "the principal meeting responsible for the affairs of a Local Church" or "Society;" it is composed of ministers and lay representatives elected by the annual General Church Meeting and has "authority and oversight over the whole area of the ministry of the church."[124] Presbyterians have (Kirk) Sessions and Congregational Meetings; Congregationalists have

121 LCBG: RAR, Definition of a Congregation, 1-2: "a community of baptised Christians who meet regularly for the proclamation of the Gospel and administration of the Sacraments"; MCGB: CPD, DU 1(v)-(vi); SO 500-517: the circuit is a unit of one or more local churches and "the primary unit in which Local Churches express and experience their interconnexion in the Body of Christ."

122 RCA: BCO, Ch. 1, Pt. I, Arts. 1-6: these may also be styled "parishes"; PCA: BCO, 4-5; BUSA: Model Constitution, Art. 4: the "congregational principle."

123 ROC: Statute, XI; see also CIC, 536: parish council; PCLCCAC, Principle 21: Parochial Church Council.

124 MCGB: CPD, DU 1(iii) and SO 61. See also ELCIC: Const., Art. 11-18: the annual Church Assembly elects the Parish Council; for congregation constitutions, see e.g. LCA: Const., Interpretation, Arts. III-IV.

Church Meetings; and Baptists have meetings and other assemblies. For example, a local Baptist church is "to manage its affairs according to the New Testament," to glorify God, proclaim the Gospel and provide instruction and fellowship for believers. The local church must hold an Annual General Meeting to receive reports from church departments, elect deacons, consider audited financial statements and elect the ordinary quarterly general meeting which has an Executive: the pastors, deacons and elders constitute the executive to act as directed by the General Meeting; the constitutions of Baptist churches provide for their own organisation on the basis of a church covenant, with a council, officers and standing committees.[125]

4.2 — The Relationship between Local Churches and Regional and National Institutions

In the traditions studied here, the local church may be subject to the control or direction of regional and national institutions but nevertheless enjoy autonomy within its own sphere. For example: Catholic, Orthodox and Anglican parishes are subject to the norms and directions of diocesan institutions, including those issued by the diocesan bishop and/or diocesan assembly, as well as institutions at national level (such as the Catholic Episcopal Conference, an Orthodox Holy Synod, and an Anglican General Synod).[126] Similarly, Lutheran and Methodist assemblies at national or regional level may exercise control over the local church and its assemblies but each local church enjoys such autonomy as is prescribed by the general law of the church; in Lutheranism: "The power of the Church shall be exercised through the General Synod," which shall be "the highest constitutional authority of the Church" and each district synod exercises "general supervision over…the congregations;" but a congregation has "authority in all matters that are not assigned by the constitution and bylaws of [the church] to synods;" again, a Methodist Conference is responsible for "the management and discipline of the [church] and the management and administration of its affairs;" and the District Synod is a link between Conference, circuits

[125] BUSA: Model Trust, Arts. 3, 4, 11; BUGB: MTC 2003; Central Baptist Church (Pretoria): Const., Art. 10.

[126] CIC: cc. 460-466: the diocesan bishop may legislate for the diocese in consultation with the Diocesan Synod; c. 447-455: at national level, the Episcopal Conference may issue decrees; Orthodox: ROMOC: Statutes, Art. 19-34: National Assembly; UOCIA: Statutes, Arts. VII-VIII: a diocese is "governed by the Diocesan Bishop with the assistance of the Diocesan Assembly"; PCLCCAC: Principle 19 and 20: provincial synods and legislation; Principle 20: diocesan synods and legislation.

and local churches.[127] Much the same applies within Presbyterianism; typically: a (national) General Assembly may "enact, alter or abrogate a law of the Church," and at regional level the Presbytery is "responsible for corporate oversight of the congregations and causes assigned to it by the General Assembly" and it "superintends" the "spiritual and temporal affairs of its congregations"—but the autonomy of a congregation is protected in its own sphere.[128] In Congregational polity, a Regional Council may "issue directives/instructions to local churches within its bounds," but they are autonomous.[129] In Baptist polity, a national Union has more limited power—policies are formulated by a Council for approval by the Assembly which may amend the constitution of the Union, but not interfere with the exercise of autonomy by any local Baptist church; and a regional association assembly may issue policy statements and resolutions which may be freely adopted by autonomous local churches; these represent universal Baptist principles.[130]

4.3 — International Governance

International bodies are a feature of all the traditions studied here. Differences exist between the traditions in terms of the authority which may be exercised by church institutions at the global level. In the Roman Catholic Church, with the Pontiff, the College of Bishops exercises power over the universal church and its decrees, if confirmed by the Pope, are to be observed by all the faithful; administration is conducted by the Roman Curia.[131] Similarly, in Orthodox polity, an autocephalous patriarchate exercises jurisdiction over its local churches across the world through e.g. the Patriarch and a Holy Synod.[132] However, at international level the institutions of the Anglican Communion (e.g. Lambeth Conference), Lutheran World Federation (Assembly, Council and Secretariat), World Methodist Council, World Communion of Reformed Churches (General Council), and Baptist World Alliance (Congress), exercise no coercive jurisdiction over their autonomous member churches—rather, the international entities co-ordinate their work in matters of common concern on the basis of an authority conferred individually

[127] LCA: Const., Art. VII; ELCA: Const., Ch. 9; MCGB: CPD, SO 003 and SO 412.
[128] PCI: Code, pars. 104-112: General Assembly; pars. 61-79: Presbytery (which may inquire into the work of Kirk Session).
[129] UCCSA: Const., 4.4.
[130] BUGB: Const., I. and II: "The general policy of the Union, subject to any directions of the Assembly, shall be decided by the Council"; ABCUSA: Const., XIII: regional association.
[131] CIC: cc. 336-348, 360-361 and 754.
[132] Rodopoulos, *Overview*, pp. 213-221. See e.g. ROMOC: Statutes, Arts. 1-9: the Holy Synod is the "highest authority."

by those member churches; the autonomy of each member church must be respected—however, some of these international ecclesial communities may discipline churches (e.g. suspension) by way of special process.[133]

5 — *Church Discipline and Conflict Resolution*

Each church has norms to resolve internal disputes and for the maintenance of church discipline. The use of discipline in the church is a last resort, to be used if a pastoral resolution of the matter fails. Many churches employ hierarchical recourse and visitation, and most have a system of courts or tribunals for the formal and judicial dispute resolution.

5.1 — The Nature and Purposes of Church Discipline

The churches studied here share basic ideas about the nature and purpose of ecclesiastical discipline. Typically: "Discipline in the Church is an exercise of that spiritual authority which the Lord Jesus has appointed in His Church. The ends contemplated by discipline are the maintenance of the purity of the Church, the spiritual benefit of the members and the honour of our Lord;" moreover: "All members and Ministers of the Church are subject to its government and discipline, and are under the jurisdiction and care of the appropriate Courts of the Church in all matters of Doctrine, Worship, Discipline, and Order in accordance with the Rules and Regulations from time to time made by the Conference" (the central governing body).[134] Again, the competence of the church to discipline, based on the "rule and authority of Christ," for the "correction of offenders," to "protect the reputation and resources of the church," is "not punitive," and: "Ecclesiastical discipline shall be carried out in an evangelical manner in accordance with

[133] PCLCCAC: Principle 13: "A church shall respect the autonomy of each church"; 11: the Archbishop of Canterbury, Lambeth Conference, Primates Meeting and Anglican Consultative Council do not represent a "central legislative, executive or judicial authority"; LWF: Const., Art. IV: the Federation is "an instrument of its autonomous member churches"; Arts. VI-VIII: bodies; WCRC: Const., Arts. VII-IX: General Council is "the main governing body" and its decisions "concerning its organization and institutional activities shall be binding" but its decisions "involving the life and witness of the member churches are advisory in character"; BWA: Const., Preamble: it "recognises the traditional autonomy and independence of Baptist Churches."

[134] MCI: Const., s. 5 and RDG, s. 5. See also CIC: c. 135: governance includes "judicial power"; Patsavos, *Manual*, p. 111: the power to bind and loose (Matt. 18.18); PCLCCAC: Principle 3.5: "discipline."

scriptural principles and upholding the rules of natural justice. At all stages of the procedure the purpose…to gain a member, is to be observed."[135]

5.2 — Quasi-Judicial Discipline and Dispute Settlement

The instruments of churches often provide for the settlement of disputes by means of procedure short of formal judicial process. Hierarchical recourse is used in the Catholic, Orthodox and Anglican churches.[136] In Lutheranism, a College of Presidents may be charged to give leadership in the resolution of conflicts, in Presbyterianism a congregation may refer a matter to the Presbytery for advice, and several Baptist churches employ arbitration.[137] Churches also employ visitation to monitor and address discipline.[138] In Presbyterian polity, for instance, the Presbytery must carry out a visitation of each congregation "to seek the improvement of Church life and work in the congregation…by inquiry into all matters affecting the congregation, by the encouragement of members in their Christian witness and service, and by advice or correction in anything found amiss."[139] Methodism is similar.[140]

5.3 — Church Courts and Tribunals — Judicial Procedure

Most churches have a system of courts or tribunals to provide for the enforcement of discipline and the formal and judicial resolution of ecclesiastical disputes. Courts and tribunals may exist at international, national, regional, and/or local level.[141] They are established by competent authority,

[135] ELCA: Const., Ch. 4.03: rule of Christ; PCANZ: BO, 15.1: correction; COTN: Man., Part VI.I: reputation; UCCSA: Procedure, 15: discipline is not punitive; Bethel Baptist Church (Choctaw): Const., Art. VII: a member ceasing to meet the standards of the New Testament "will be subject to the discipline of the church."

[136] CIC: cc. 1732-1739; ROC: Statutes, X.5: a dean must resolve "misunderstandings" among clergy and laity "without formal legal proceedings"; Scottish Episcopal Church: Can. 55: resolution by the bishop(s).

[137] LCA: Const., Arts VIII and BL VIII.F; PCI: Code, par. 21; BUSA: Const., 10.

[138] CIC: cc. 396-399; ROC: Statutes, X.18: the bishop "is to visit the parishes…and exercise control over their activities"; PCLCCAC: Principle 23: visitation is a "supervisory jurisdiction" to assess a unit in the diocese.

[139] PCI: Code, par. 70, pars. 246-251.

[140] MCGB: CPD, SO 111: the Conference may visit any Circuit.

[141] CIC: cc. 1419-1427: first instance diocesan tribunal; cc. 1438-1441: second instance metropolitan tribunal; cc. 1443-1444: the Roman Rota; ROC: Statute, I.8, VII, XI: Diocesan Court and General Ecclesiastical Court; PCLCCAC: Principle 24; ELCIC: Const., Art. XVIII: Court of Adjudication; PCI: Code, pars. 104-109: the General Assembly is "the supreme court"; PCANZ: BO, 8: "A presbytery may exercise…judicial…powers"; MCI: RDG, 5: District Disciplinary Committee.

administered by qualified personnel, may be tiered in terms of their original and their appellate jurisdiction, and exercise such authority over the laity and ordained ministers as is conferred upon them by law.[142] Every effort must be made by the faithful to settle their disputes amicably, lawfully, justly, and equitably—recourse to church courts and tribunals is a last resort.[143] Judicial process may be composed of informal resolution, investigation, a hearing and/or other stages as may be prescribed by law including an appeal. Disciplinary procedures at trial must secure fair, impartial and due process on the basis of natural justice. The parties, particularly the accused, have the right to notice, to be heard, to question evidence, to silence, to an unbiased hearing, and if appropriate to appeal.[144]

5.4 — Disciplinary Offences and Sanctions

Most churches have a system of ecclesiastical offences. Ecclesiastical offences and defences to them are to be clearly defined in writing and a court, tribunal or other body acting in a judicial capacity must give reasons for its finding of a breach of church discipline. The following are typical: apostasy, heresy, schism, "immorality" or "violation of the moral norms of the church," infringing church teaching and doctrine, neglect of duty, acting in a manner inconsistent with ordained ministry, and conduct "censurable by the Word of God."[145] The churches studied here assert their inherent right to impose spiritual and other lawful censures, penalties, and sanctions upon the

[142] Doe, *Christian Law*, pp. 164-171.

[143] E.g. UCCSA: Procedure 15.1: informal resolution (this cites Matt. 18.15-17); CIC: c. 1446; PCLCCAC: Principle 24.2: "Church disputes must be resolved equitably, and, in the first instance, the parties should seek to resolve their differences amicably"; ELCSA: G., 5: discipline should start with "a brotherly consultation."

[144] CIC: c.221: vindicating rights; 1476: the right to bring an action; c. 1456: judicial impartiality; cc. 1458-1462: hearing; cc. 1501-1655: process and appeals; PCLCCAC: Principle 25: "due judicial process"; UOCIA: Statutes, Art. XII: "due canonical procedure" (accusations, preliminary process, trial, and appeal); LCGB: RAR, Disciplinary Procedure for Pastors in the Church: informal settlement; investigation; and hearing; PCW: HOR, 2.5: complaint, investigation; hearing; appeals; MCGB: CPD, SO 1100-1155; BUSA: Model Const., Art. 9.

[145] CIC: cc. 1364-1399, 1436-1437: e.g. heresy, apostasy, schism; c. 1446: disobedience to the lawful orders of a superior; ROC: Statute, X.35: "moral norms"; ROMOC: Statutes, Art. 14: "infringing the church discipline and teaching"; Church of Ireland (Anglican): Const., VIII.53: "immorality"; Scottish Episcopal Church: Can. 54.2: clerical conduct unbecoming; PCI: Code, pars, 131-132: conduct censurable by the Word of God; UCCSA: Procedure 13 and 15: "wilful and persistent neglect of duties of a minister" and "grave moral misconduct unworthy of a minister"; MCI: RDG, 5.15: practising homosexuality, child abuse, disobedience to church order.

faithful provided a breach of discipline is established objectively. Sanctions must be lawful and just and may include admonition, rebuke, suspension, excommunication and ultimately removal from office or membership or withdrawal from spiritual privileges for the remedial or medicinal purpose of the reform of the offender and the welfare of the church. Churches enable removal of sanctions on the basis of e.g. forgiveness and restoration to the full benefits of ecclesial association.[146]

6 — *Doctrine and Worship*

There are elaborate norms in the churches studied here about: the sources, authority, definition, interpretation and declaration of church doctrine; the proclamation of the Gospel (both within the church and to the outside world); the nature and purposes of worship; and attendance at (especially on Sundays) and the administration and conduct of public worship.

6.1 — The Sources, Definition and Development of Doctrine

Churches consider doctrine as the teaching of the church on matters of faith and practice. Their norms include the following. The doctrine of a church is rooted in the revelation of God as recorded in Holy Scripture, summed up in the historical Creeds, and expounded in instruments, texts and pronouncements issued by ecclesiastical persons and institutions with lawful authority to teach.[147] Doctrinal instruments include Catechisms, Articles of Religion,

[146] CIC: cc. 1331-1361, 1717-1752: penal remedies, penances (e.g. a retreat), and expiatory penalties (e.g. deprivation) and cessation of penalties (e.g. restoration after excommunication); RODOPOULOS, *Overview*, pp. 176-178 (e.g. excommunication); PCLCCAC: Principle 24.9: e.g. admonition, rebuke, deprivation; Principle 19: excommunication; ELCA: Const., Ch. 20.18: admonition, public censure, suspension; UFCS: MPP, V.II: "censures" are not "punishments"—a "forgiving spirit" must be exercised; PCANZ: BO, 7: excommunication; MCI: RDG, 5.03-5.05: admonition, rebuke, suspension of ministers; Riverside Baptist Church (Baltimore): BL, Art. I: termination of membership after seeking to bring the person to "repentance and amendment" of life.

[147] CIC: cc. 749-753: the Word of God and tradition and definitive and non-definitive doctrine; in Orthodox churches, see e.g. GOAA: Charter, Art. 2: the church adheres to "the Holy Scriptures, Sacred Tradition, the doctrines and canons of the Ecumenical and Local Synods…as interpreted by the Great Church of Christ in Constantinople"; for Anglicanism, see PCLCCAC: Principle 48: Holy Scriptures, Creeds; LCGB: RAR, Statement of Faith, 2-4: the Holy Scriptures and the Three Ecumenical Creeds; MCGB: CPD, Holy Scripture; PCW: HOR, 2.1: Holy Scripture; URC: Man., A.12: scripture is "the supreme authority for faith"; BUGB: MTC 2003, 2.8: Christ is "sole and absolute authority in all matters [of] faith…as revealed in the Holy Scriptures."

Confessions of Faith and other statements of belief.[148] The doctrines of a church may be interpreted and developed afresh, by those persons or institutions within it with competence to do so, to the extent and in the manner prescribed by the law of that church provided this conforms to the catholic and apostolic faith of the church universal; in the Catholic and Orthodox churches the control over doctrine vests in the episcopate,[149] but in others doctrinal development is assigned to assemblies of ordained and lay persons.[150]

6.2 — The Proclamation of the Gospel and Evangelical Work

For all traditions, the proclamation of the Word of God is a fundamental action of the church and a divine imperative incumbent on all the faithful for the evangelisation of the world; this is the position in the Catholic, Orthodox and Anglican churches,[151] as well as those of the Protestant tradition.[152] Preaching is inherent to ordained ministry—and ordained ministers and authorised lay persons may deliver sermons or other forms of preaching for the glory of God, the edification of the people, and the consistent exposition of church doctrine: in Catholicism, preaching is of "great importance" and a homily

[148] E.g. Apostolic Constitution *Fidei depositum*, on the publication of the Catechism of the Catholic Church (1994); PCLCCAC: Principle 49.1: the Thirty-Nine Articles of Religion, Book of Common Prayer and Ordinal; LCGB: RAR, Statement of Faith, 3-4: the Lutheran Confession (e.g. Unaltered Augsburg Confession); MCGB: CPD, Bk. V: e.g. Wesley's Sermons; PCI: Code, III.12-13: the Westminster Confession of Faith and Larger and Shorter Catechisms; URC: Man., A.17: Statement of Faith; BUSA: Const., Declaration of Principles.

[149] CIC: cc. 749-753: the *magisterium* belongs to the ordained ministers and supreme teaching authority vests in the Pope and College of Bishops; ROMOC: Statutes, Art. 14: the Holy Synod may resolve any "dogmatic issue."

[150] PCLCCAC, Principle 50: the churches must maintain "the Faith, Doctrine, Sacraments and Discipline of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church"; LCA: Const., Arts. VI, VII and XII: General Synod and its "decision on a matter of doctrine" is "governed by the will of Christ as revealed in Scripture"; MCGB: CPD, DU 5: the Conference has "the final authority…concerning the interpretation of [the Church's] doctrines"; PCI: Code, III.14: "In the Church resides the right to interpret and explain her [doctrinal] standards"; UCOC: Const., Art. V.18: a local church may "formulate its own…confessions of faith"; BUSA: Model Const., Art. 4: the congregation determines the interpretation of doctrinal standards.

[151] Matt. 28.18-20; CIC: cc. 747-748: "It is the obligation and inherent right of the Church… to preach the Gospel to all people"; GOAA: Charter, Art. 2: "The mission of the Archdiocese is to proclaim the Gospel of Christ" and "to teach the Orthodox Christian faith"; PCLCCAC: Principle 48.

[152] LCGB: RAR, Statement of Faith, 7-8: "This Church affirms the special ministry of proclamation of the Gospel"; MCGB: CPD, DU 4: "the proclamation of the evangelical faith"; PCW: HOR, 1.1: "Missionary work and evangelising"; BUGB: Const., 4: the Union is "to spread the Gospel."

must set out "those things which it is necessary to believe and to practise for the glory of God and the salvation of all;" in Orthodoxy: "The sermon or homily [at the Divine Liturgy] is directed to the up-building of the congregation, and is intended to be a clear exposition of the Orthodox teaching;" Anglican clergy have the responsibility to preach sermons, but the laity may also be authorised to do so—the preacher "must endeavour with care and sincerity to expound the word of truth according to Holy Scripture, to the glory of God and to the edification of the people."[153] For the Protestant traditions preaching the Word is "a means of grace" and must conform to the (Lutheran) Confession of Faith; "the main doctrines of the Christian faith should be more plainly and systematically set forth in public preaching, so that the Methodist people may be established in the faith;" or else, preaching the Gospel is an ordinance of the church.[154] Instruction by ministers and amongst the faithful in general (including children and young persons) may be by means of catechesis, Sunday school or other classes and the faithful should study Holy Scripture; this applies in the Catholic, Orthodox and Anglican churches,[155] as well as in those of Lutherans, Methodists, Presbyterians and Baptists.[156] Each church has a right to enforce its own doctrinal standards and discipline: the faithful should believe church doctrine; ordination candidates and others may be required to subscribe, assent or otherwise affirm their belief in or loyalty to that doctrine; and the faithful should not publicly manifest, in word or deed, a position contrary to church doctrine and those who do so may be subject to correction by means of disciplinary process.[157]

[153] See, respectively: CIC: 757, 759, 760-772; SOBA: GOCER, Pt I; PCLCCAC: Principles 48 and 51.

[154] LCA: BL V.D, Preamble and ELCA: Const., Ch. 7.31.12; MCGB: CPD, SO 524; see also PCW: HOR, 9: preaching the Gospel is an ordinance; URC: Man., A.13; Riverside Baptist Church (Baltimore): Const., Art. II.

[155] CIC: cc. 773-777: catechesis; ROMOC: Statute, Art. 50: a parish priest catechises children, young people and adults; PCLCCAC: Principle 48: clergy must provide instruction, especially for children and young persons.

[156] LCGB: RAR, Congregations, 2: children and adults; ELCSA: G., 2.7: Sunday School; MCGB: CPD, DU 7 and SO 052(2): "provision shall be made for the Christian nurture of children and young people…to develop faith and commitment to Christ"; MCI: RDG, 10.71-74: Sunday School; PCI: Code, 37 and 77: "Sunday Schools of the congregation" study "Scripture [and] the Shorter Catechism"; BUGB: MTC 2003, 5.1.4: a church is a place "where children and adults are instructed in the Christian faith."

[157] CIC: c. 752: *obsequium* is owed to non-definitive doctrine; for doctrinal offences, see cc. 751, 1323-1324, 1369, and 1364; SOCA: Const., Arts. 59 and 103: heresy; PCLCCAC: Principle 53: doctrinal offences and subscription; LCMS: Const., Art. III: schism and heresy; MCGB: CPD, SO 010(1): "No person shall be appointed to office in the Church who teaches doctrines contrary to those of the Church"; PCI: Code, 205: statements at ordination; BUSA: Model Const., Art. 9.2: "erroneous belief."

6.3 — The Nature of Worship and the Forms of Worship

For all the churches across the ecclesiastical traditions studied here, the public worship of God is a fundamental action of the church and it is divinely instituted; moreover, worship involves an intimate encounter between the church corporately and the faithful individually with the presence of God.[158] According to their norms, each church and those persons or bodies within it competent to do so (from bishops to assemblies of ordained and/or lay persons) may develop liturgical texts or other forms of service for the public worship of God provided these are consistent with the Word of God and church doctrine. The forms of service for worship may be found in a book of rites or liturgy (Catholic and Orthodox),[159] a book of common prayer (e.g. Anglican),[160] "orders of worship" (Lutheran),[161] a directory of worship (e.g. Presbyterian),[162] and other service books lawfully authorised for use.[163]

6.4 — Attendance, Administration and Conduct of Worship

Churches have elaborate norms on the administration of public worship. A church must provide for public worship.[164] Ordained ministers particularly

[158] CCC: pars. 2096-2098: worship is "the first act of the virtue of religion"; CIC: cc. 834-837: liturgy is to enable the sanctification of the faithful; c. 217: the right to worship; GOAA: Const., Art. 2 and Regs., 15.3: the church is "sanctifying the faithful through Divine Worship; PCLCCAC: Principle 54: "the worship of God is a fundamental action and responsibility of the church"; ELCSA: G., 2.1: "The divine worship is central to the faith of the Christian as well as for the life of the congregation. The risen Lord acts within His congregation through Word and Sacrament"; MCGB: CPD, SO 569: the faithful "meet with God in worship"; PCW: HOR 1.1 and 2.1: "Our purpose is to worship God" and worship is "a means of grace"; see also URC: Man. A.25.

[159] CIC: c. 2: ritual books (*ordines*) contain normative preambles and rubrics; cc. 455, 826, 838: the Pope has authority over the formulation of liturgical texts; ROC: Statute, II.5 and III.4: the Bishops' Council and Holy Synod are responsible for the approval of liturgical texts.

[160] PCLCCAC: Principles 54-55: e.g. a General Synod may approve forms of service which must be consistent with church doctrine, and the Book of Common Prayer 1662 may be normative.

[161] LCA: e.g. Resolution 269 of the 1987 General Convention, Order with Holy Communion; ALATW: such "Orders of Worship" act as "confessions of the faith."

[162] PCANZ: BO, 1.1: Directory of Worship (1995); PCW: HOR, 9: the Book of Services.

[163] MCI: Methodist Service Book (1999) approved by Conference; UCA: Regs., 3.6.5: the Assembly "may approve orders of service".

[164] E.g. PCLCCAC: Principle 60: any minister who fails to provide public worship may be subject to discipline; LCGB: RAR, Definition of a Congregation, 2: a congregation is to "provide services of worship"; MCNZ: LAR, s. 1.5: "Divine worship shall be held regularly in all Churches and preaching places on the Lord's Day"; PCANZ: BO, 7.2: the church council must "fix the time and place of public worship"; Riverside Baptist Church (Baltimore): Const., Art. II: the local church is "to provide regular opportunities for public worship."

are responsible for the conduct of public worship in accordance with the authorised forms of service.[165] The faithful must engage in regular attendance at divine worship, particularly on the Lord's Day, Sunday.[166] The administration of worship is subject to supervision by those authorities designated by law to provide this.[167] Churches also have norms on music as a feature of Christian worship.[168]

7 — *The Rites of Passage*

The churches studied here classify baptism and the Lord's Supper as sacraments divinely instituted.[169] Most churches have norms on marriage and some on confession and funerals.

[165] CIC: cc. 834, 838, 846: liturgy is conducted under the presidency of an ordained minister; ROC: Statute XI.19, 20, 27: the rector is responsible for "the correct celebration of the divine services in accordance with the Statute of the Church"; PCLCCAC: Principles 56-57; LCA: General Convention, Res. 269, 1987: "pastors and congregations shall normally use the…specified orders for…the Lord's Supper"; MCNZ: LAR, s. 1.5: "Divine worship…shall be conducted according to the established forms and usages of Methodism"; PCANZ: BO,1.7: the minister must "observe the order and administration of public worship"; RCA: BCO, Ch. 1, Pt. I, Art. 2.11: "worship…shall be in accordance with…the principles…in the Directory of Worship."

[166] CCC: par. 1069; GOAA: Regs., Art. 8: parishioners must "faithfully attend the Divine Liturgy and other worship services"; PCLCCAC: Principle 54: Lord's Day; LCGB: RAR, Individual Membership in a Congregation, 2: members who fail to attend regularly may be removed from the membership roll; UMCNEAE: BOD, par. 103 and AR, Art. XIV: the Lord's Day is divinely instituted; PCI: Code, II.6: members are "to share faithfully in… worship"; JBU: Const., Art. III: every disciple must engage "in Family and Public Worship."

[167] CIC: cc. 87-88: the bishop oversees worship; ROC: Statute X.11 and 18: "The Diocesan Bishop shall…supervise the correct celebration of the divine services"; PCLCCAC: Principle 59: episcopal supervision; ELCA: Const., Ch. 9.41: congregational worship; MCI: RDG, 4A.04: the District Superintendent is "to see that public worship is conducted…as provided for in the Circuit plan"; PCI: Code, 19.2: a congregation "in…worship…is under the immediate jurisdiction of the Kirk Session" overseen by Presbytery; Riverside Baptist Church (Baltimore): BL, Art. III.3: the Worship Committee is "responsible for oversight of the worship."

[168] Doe, *Christian Law*, p. 231.

[169] CIC: cc. 840-841: the sacraments are actions of Christ and the church (baptism, confirmation, Eucharist, confession, marriage, anointing, and ordination); SOCA: Const., Art. 148: the seven sacraments; PCLCCAC: Principles 11, 61, 66: baptism and holy communion are dominical sacraments; for Protestant churches baptism and Lord's Supper are classified variously as "sacraments" or "ordinances" and "means of grace"—LCGB: RAR, Statement of Faith, 5; MCGB: CPD, DU 4; PCW: HOR, 9; UCCSA: Const., 3.5.1; and BUSA: Const., 2.

7.1 — The Rite of Baptism

For the churches studied here, baptism is a divinely instituted sacrament and constitutes incorporation of a person into the church of Christ. For instance, in Catholic canon law, baptism (infant or adult), gate to the sacraments, is necessary for salvation in fact or intent, frees from sin, constitutes a rebirth as children of God configured to Christ and incorporates into the church; for Lutherans: "In Baptism we are incorporated into Christ;" for Methodists it effects "regeneration;" and for Presbyterians: "Baptism is an act of the Church, and…of God" in which "individuals are received into the fellowship of the Church" signifying God's "gracious purpose to save us into eternal life."[170] Baptism is validly administered with water in the name of the triune God.[171] It is administered ordinarily in public in the presence of the faithful by an ordained minister but extraordinarily in cases of necessity privately by a lay person.[172] A church may practise infant and/or believers" baptism and a baptised person should be nurtured in the faith by duly qualified sponsors or other designated entity.[173] A baptism should be registered in books kept for this purpose and it cannot be repeated but, in the absence of proof of a prior valid baptism, a conditional baptism may be administered.[174]

7.2 — The Rite of Confirmation

In the churches studied here, baptism may be constituted by, accompanied by, or followed by a rite in which candidates make a public and mature

[170] CIC: cc. 849- 878; LCGB: RAR, Statement of Faith, 5; PCANZ: BO, 6.1. See also SCOBA: GOCER, Pt. I, Sacraments, II.1; PCLCCAC: Principle 61; URC: Man., A.14; BUGB: Const., 3.2.

[171] CIC: c. 849-878: "washing with true water together with the required form of words"; OCIA: GC., The Mystery of Baptism; PCLCCAC: Principle 61: pouring, sprinkling, immersion etc, administered with the words "I baptize you in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit"; LCGB: RAR, Statement of Faith, 5; MCGB: CPD SO 010A; PCW: HOR, 9.2: it is "publicly administered…by sprinkling with water…or… immersion, in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit"; URC: Man., A.14.

[172] CIC: cc. 849-878; OCIA: GC., Mystery of Baptism; PCLCCAC: Principles 61-62; ELCSA: G., 1.8.

[173] CIC: cc. 849-878; SOCA: Const., Art. 143; PCLCCAC: Principles 61-62.; ELCSA: G., 1.4-8: "Children are baptized during the first weeks after their birth" and have sponsors; MCGB: CPD, DU 6; PCW: HOR, 9.1-9.2; compare: BUGB: Const., 3.2: Believers' Baptism is "an act of obedience to…Christ and a sign of personal repentance, faith and regeneration", by "immersion in water into the name of the Father, Son and Holy Spirit."

[174] CIC: cc. 849-878; ROC: Statute XI.20; PCLCCAC: Principles 63-64; UMCNEAE: BOD, par. 226; PCI: Code, I.I.II.39.

demonstration of their faith. Such a rite may be conceived as a sacrament or as sacramental provided this is consistent with church doctrine. The rite may be styled confirmation, profession of the faith, or admission to full membership. Candidates must undergo preparation and instruction prior to its administration. The rite is administered by means of laying-on-of-hands or other ritual action administered by an authorised ordained minister in the presence of the faithful at a public service.[175]

7.3 — The Eucharist, Holy Communion or Lord's Supper

The churches have elaborate norms on the Eucharist, Holy Communion or Lord's Supper—a sacrament instituted by Christ (though churches have different doctrines about its nature). This rite is central to ecclesial life and the faithful should participate in it regularly (and the norm is for the members only to receive the sacrament, which sometimes includes children). It is administered by ordained persons, or those otherwise lawfully deputed, normally in a public church service and exceptionally at home such as to the sick. Also, it is administered through the distribution of bread and wine or equivalent elements. A church by due process may exclude from admission to the sacrament those whom it judges unworthy to receive it. These norms are to be found in the Catholic, Orthodox and Anglican churches.[176] The same norms are also to be found in the regulatory instruments of Protestant churches, including Lutheran and Methodist churches,[177] and Presbyterian and Baptist churches.[178]

[175] DOE, *Christian Law*, 243-246.

[176] CIC: cc. 897-958: cc. 897-898: nature; cc. 899-911: celebration and minister; cc. 912-923: participation of the faithful (including children at first communion); cc. 924-930: wheat bread and wine from grapes of the vine and not corrupt; cc. 915-916: excommunication; GOAA: Regs., Art. 18.1: parishioners "participate regularly"; SCOBA: GOCER, Pt. I, Sacraments and Other Liturgical Services, 1: the church admits to Holy Communion only "baptised and chrismated children who confess the full Orthodox faith"; PCLCCAC: Principles 66-69.

[177] ELCIC: Const., Art. V: "members…are to be constant in…regularly nourishing their life in Christ in the Sacrament of the Altar"; MCI: RDG, 16-21: "Admission to the Lord's Supper shall be the privilege of members of the Church…including children who wish to communicate, as the minister may judge to be eligible"; MCGB: CPD, SO 922: "wine used shall be non-alcoholic" and SO 054: removal for persistent absence.

[178] PCW: HOR, 9.3: sacrament instituted by Christ; UFCS: MPP, I.III.2: at home to the sick; ibid., I.III.6: "Only members in full communion are entitled to participate" in it; PCW: HOR, 2.2: members must partake "regularly"; PCI: Code, I.II.II.40: "The Kirk Session shall admit…only those…baptised, who make profession of faith…and whose character is consistent with such a profession"; BUSA: Model Const., 4.1: bread and wine.

7.4 — Marriage and Divorce

Churches have complex norms on marriage, which is defined typically as a lifelong union between one man and one woman, instituted by God for the mutual affection and support of the parties and which may be ordered to procreation.[179] In order to be married validly in the eyes of the church, the parties must satisfy the conditions prescribed by church law and should be instructed in the nature and obligations of marriage.[180] The norm is marriage between church members but this may be relaxed in prescribed circumstances—marriage is celebrated at a public service in the presence of an ordained minister and witnesses, and it must be registered.[181] A marriage is dissolved ordinarily by the death of one of the spouses and extraordinarily when recognised as such by competent ecclesiastical authority—though a minister may solemnise the marriage of a divorced person whose former spouse is still alive to the extent that this is authorised by the law of a church and conscience of the minister.[182]

[179] CIC: c. 1055: the sacrament of marriage is a "covenant by which a man and a woman establish between themselves a partnership of their whole life…ordered to the well-being of the spouses and to the procreation and upbringing of children"; PATSAVOS, *Manual*, p. 123: "Marriage is the union of man and woman"; PCLCCAC: Principle 20; ELCSA: G., 7.2-7.8: "God has installed marriage as an order of creation. He unites man and woman towards an inseparable communion"; MCGB: CPD, SO 011A: marriage is "a gift of God and it is God's intention that a marriage should be a life-long union in body, mind and spirit of one man and one woman"; PWC: HOR, 9.4: marriage "essentially permanent in character should be upheld to the utmost."

[180] CIC: c. 1057: consent; c. 1058: the right to marry; cc. 1063-1064: preparation; OCIA: GC., Mystery of Marriage, 2: preparation; PCLCCAC: Principle 71: validity; MCI: RDG, 2.09: form of service.

[181] CI:C: cc. 1108, 1115-1120: public celebration; UOCIA: Instructions, Policy on Marriages, 3: marriage "must be celebrated by an Orthodox priest in the church of the bride in accordance with the liturgical tradition of the Orthodox Church"; PCLCCAC: Principles 72-73; ELCSA: G., 7.2-7.8: it is to be denied if e.g. both spouses are not Christians; MCGB: CPD, SO 011A: "The Methodist Church welcomes everyone, whether or not a member, who enquires about an intended marriage"; PCI: Code, par. 85: marriage with a person whose religion is incompatible with the witness of the Protestant Reformation is barred until prescribed conditions are met.

[182] CIC: c. 1055; PATSAVOS, *Manual*, pp. 137-138: dissolution on the death of a marriage (an Orthodox cannot re-marry a fourth time); PCLCCAC: Principles 74-75: following civil dissolution, whether clergy solemnise a re-marriage is a matter of their conscience with/without the consent of/consultation with the bishop; LCA: Marriage, Divorce and Re-Marriage, II, CTIR, edited 2001: a divorced person may remarry in church provided conditions are met; MCGB: CPD, SO 011A: re-marriage in church is permitted but no minister with a conscientious objection is under a duty to solemnise a re-marriage; for a similar approach see PCW: HOR, 9.4.

7.5 — Confession and Funerals

Several traditions practise private confession and absolution in the presence of an ordained minister. A duty of confidentiality attaches to all information disclosed and received in the rite of confession or in the course of ministry;[183] for example, in Lutheranism private confession is voluntary; moreover: "The penitent, who confides in his minister in private confession, shall know that the minister is bound by his ordination vow to keep secret what has been confessed;"[184] also: "No ordained minister…shall divulge any confidential disclosure given in the course of the care of souls or otherwise in a professional capacity, except with the express permission of the person involved, or where required by law, or in order to prevent the commission of a crime."[185] Furthermore, funeral rites may be open to all who sincerely seek them, and the disposal of human remains may be by burial or cremation accompanied by the administration of a funeral service authorised for use in a church.[186]

8 — *Ecumenical Relations*

Whilst they are divided denominationally, churches teach that there is one, holy, catholic and apostolic church universal,[187] and that an institutional church is, typically, a portion, member or branch of it, or else the church universal subsists in it.[188] Ecumenism seeks the restoration of Christian unity—a divine imperative of Christ—and its goal is full ecclesial

[183] CIC: c. 959: definition; cc. 988-9: all the faithful must celebrate the sacrament at least once a year; c. 983: for a priest confessor, "[t]he sacramental seal is inviolable"; ROC: Statute, XI.32: "regular" confession; OCIA: GC., The Mystery of Penance, 6: a priest who betrays "the secrecy of confession" may be disciplined; PCLCCAC: Principles 76-77: the seal of confession; UMCNEAE: BOD, par. 340: hearing confessions and confidentiality.

[184] ELCSA: G., 4.1-4.10.

[185] ELCIC: ABL, Pt. III.4: No ordained minister…shall divulge any confidential disclosure given in the course of the care of souls or otherwise in a professional capacity, except with the express permission of the person involved, or where required by law, or in order to prevent the commission of a crime.

[186] Doe, *Christian Law*, pp. 269-272.

[187] CIC: c. 204 and CCC par. 820; OCIA: GC., Ecumenical Witness; PCLCCAC: Principle 93; ELCSA: G., 11 and 12; URC: Man., A.18.5; MCI: Const., 1; UCC: Man., BU 2.15; CNBC: Const., 2; Statement of Faith, XIV.

[188] CIC: c. 204; SCOBA: GOCER, Pt. I, Orthodox Ecumenical Guidelines, 1; PCLCCAC: Principle 10.1; lcgb: rar, 2; URC: Man., A.11; PCANZ: BO 1.1; MCGB: CPD, DU 4 and SO 500.

communion.[189] Each church must promote the ecumenical movement through dialogue and cooperation which must be prudent and lawful so that the discipline of each is respected.[190] Churches should protect the marks of the church universal and define what ecclesial communion and reciprocity is possible.[191] Churches have structures in place to promote ecumenism: ecumenical activity is generally in the keeping of the central or other authority in a church, but ecumenical duties may be distributed to the local church and to ordained ministers, and churches should provide for the ecumenical formation of the faithful.[192] It is for a church in agreement with its ecumenical partner to determine when dialogue reaches a stage which allows ecclesial communion, and this is dependent typically on whether each church believes the other to hold the essential marks of the church universal.[193] Ecumenical norms may enable interchange of ministers, the sharing of the sacraments, mixed marriages and sharing property—but such norms are usually in the nature of exceptions to general rules which confine such facilities to the enjoyment of the faithful within the ecclesiastical tradition

[189] For ecumenism as a divine duty (John 17.21) and definitions of it see: CCC, par. 820; CIC: c. 755 and Ecumenical Directory (ED) 20: "the restoration of unity between all Christians which, by the will of Christ, the Church is bound to promote"; "the full visible communion of all Christians is the ultimate goal of the ecumenical movement"; PCLCCAC: Principle 93; LCGB: RAR, Statement of Faith, 8; UCCSA: Const., Preamble: "Christ's will"; PCW: HOR, III.3.4.4; BUGB: Baptists and Ecumenism, Faith and Unity Department (2006).

[190] CIC, c. 755: "the Church is bound to promote" it; ED 1993, 23,106-107: it must be prudent, lawful and respect the discipline of each partner; OCIA: GC., Ecumenical Witness: "ecumenical duty"; PCLCCAC: Principles 93 and 98: reciprocity; ELCIRE: Const., 3; MCNZ: LAR, Introductory Documents, II Pastoral Resolutions: "commitment" to ecumenism; UCCSA: Const., Preamble; see also e.g. WCRC: Const., Art. III.F.

[191] The catholicity and apostolicity are spelt out in the objects of churches: see above Section I.

[192] CIC: c. 755: "It is a matter for the Bishops, and, in accordance with the law, for the Bishops" Conferences, to promote this unity, and…issue practical norms"; ED 55-56: "all the faithful are called upon to make a personal commitment towards promoting increasing communion with other Christians"; SCOBA: GOCER, Pt. I, Council of Churches, 10: "a Parish Council on Ecumenical Affairs"; PCLCCAC: Principles 95 and 96; ELCIC: ABL, Pt. IX: the National Church Council is "responsible for the implementation of all ecumenical" relations; LCGB: RAR, The (local) Church Session; URC: Man., 2(6): General Assembly is "to conduct and foster the ecumenical relationships"; MCGB: CPD, DU 46: Conference authorises "association" with other churches.

[193] ED 17, 18: "churches in full communion with the Catholic Church" (which e.g. possess the "true sacraments") and "other ecclesial communities" which are not; PCLCCAC: Principle 94: recognition of churches with the essentials of the faith; LCA: Theses on the Church, 26: "true Christians are found in every denomination" in which the "marks" of the church universal are found; UMCNEAE: BOD, par. 2402: "full communion."

which created those norms;[194] for example: "The Church recognises the ordination of ministers of all denominations provided the ordination has been carried out by an authority representing a recognised branch of the Universal Church."[195] Norms may also enable church members to share ecumenically in spiritual activities such as common prayer, spiritual exercises, funerals, and in mission and social justice initiatives.[196] The extent and terms of ecclesial communion or other relationship between churches of two or more different traditions may be set out in a constitutional union, concordat, covenant or other agreement between the participants.[197]

9 — *Church Property and Finance*

Churches have complex bodies of norms to regulate church property and finance and often these are designed to satisfy the requirements of civil law. There are norms on ownership (and trusteeship), the erection, use and administration of church buildings and sacred objects, and the provision, administration and control of budgets, financial audit and accounts.

9.1 — Ownership of Property

Churches commonly assert their right to acquire, own, administer, and dispose of property (which may be held at international, national, regional or local level, depending on the church in question). A church and/or institutions or bodies within it should seek legal personality under civil law to enable ownership. A church should have rules about the acquisition, ownership, administration, sale or other form of disposal of church property.

194 OCIA: GC., The Reception of Converts, 2: recognition of baptisms; SCOBA: GOCER, Pt. 1, Preaching on Ecumenical Occasions, 1, and Sacraments, 1 and 2: "the Divine Liturgy is "a closed Eucharistic assembly being restricted to the active participation of Orthodox Christians alone"; see also the restrictive approach of CIC: c. 844; compare ELCSA: G., 3.9: "members of other churches may only be admitted as guests to the Lord's Supper"; CIC: c. 1124: 25: mixed marriages require the permission of competent authority (e.g. the bishop); MCGB: CPD MT and SO 920: sharing of church buildings with members of other denominations.

195 UFCS: Statement of the General Assembly, Special Constitutional Features.

196 ED 62-65; SCOBA: GOCER, Pt. 1, Worship with Non-Orthodox (e.g. for ecumenical prayer); OCIA: GC., Funeral Guidelines, 14 and B.1: for a cleric to conduct the funeral of a non-Orthodox, the diocesan hierarch must be consulted; for preaching by visiting ministers from other churches, see e.g. MCI: RDG, 10.69; LCGB: RAR, Appendix A; CCEO, c. 908: ecumenical works of charity and for social justice.

197 Doe, *Christian Law*, pp. 304-308.

A church should have in place provision for its own dissolution or that of units within it and the distribution of property on dissolution. Property vests in institutions prescribed by church law which act as its stewards holding it on trust for the benefit of the church and its work. Such rules may be found in Catholic,[198] Orthodox,[199] and Anglican churches,[200] as well as in churches of the Lutheran,[201] Methodist,[202] Presbyterian,[203] and Baptist traditions.[204]

9.2 — Sacred Places and Objects

In the churches studied here, places of worship and prescribed objects should be dedicated to the purposes of God—with norms often made which are applicable to their design—and the activities carried out in relation to sacred property should not be inconsistent with the spiritual purposes which attach to that property;[205] typically: "No minister shall permit anything to be done in any Church under the responsibility of such Minister which is not in accord with the laws and usages of the Church."[206] Items of church

[198] CIC: c. 1254: the church has "the inherent right, independently of any secular power, to acquire, retain, administer and alienate temporal goods, in pursuit of its proper objectives", namely: "the regulation of divine worship, the provision of fitting support for the clergy and other ministers, and the carrying out of works of the sacred apostolate and of charity, especially for the needy."

[199] GOAA: Regs., Art. 21: a parish should acquire legal personality to hold property for the parishioners.

[200] PCLCCAC: Principle 80: church authorities and trustees are stewards of church property; a church assembly may make norms on the administration of property.

[201] LCA: Const., Art. IV.5: the right of the (national) church to acquire, administer and dispose of property; LCGB: RAR, The Annual General Meeting, 1: appointment of trustees.

[202] MCNZ: LAR, Introduction: "The Church administers property on trust from God and is called to the stewardship of its property resources"; MCGB: CPD, MT 2-11: property is classified as local, circuit, district, connexional, conference or general.

[203] PCI: Code, 53-57: trustees must comply with the trust terms and the Code; 47: the Congregational Committee administers congregational property; 76: the Presbytery must "examine and sanction transactions affecting the congregational ownership" of property.

[204] BUGB: MTC 2003: "The Baptist Union Corporation Limited is the Holding Trustee for many churches" under the Baptist and Congregational Trusts Act 1951; MTC 2003, 8-9: with the (local) Church Meeting the trustees may sell, lease and mortgage church property.

[205] CIC: cc. 1205-1213: in a sacred place designated to worship by episcopal dedication/blessing anything "out of harmony with the holiness of the place is forbidden"; cc. 1215-1218: no new church may be built without the consent of the bishop and compliance with liturgical norms; ROC: Statute, X.18: the bishop consecrates churches and diocesan assembly oversees construction; LCA: A Lutheran Approach to the Theology of Worship (2001), Pt. 4: consecration; UMCNEAE: BOD, par. 2518ff: construction and dedication; PCI: Code, 57: plans.

[206] MCNZ: LAR, s. 2.26.1. See also PCLCCAC: Principle 81: dedication and protection of their sanctity.

property include places of worship and their contents (with/without theological significance), associated buildings used for ecclesiastical purposes, and church registers and records—and the use, care and maintenance of sacred places and objects should reside in a designated and local person or body.[207] Moreover, oversight of the administration of church property vests in a competent church authority and a periodic appraisal of its condition may be the object of a lawful visitation.[208] Provision may also be made for access to churches and for clergy residences.[209]

9.3 — The Control of Finance: Budgets, Accounts and Audit

A church has the right to make rules for the administration and control of its finances. The civil law applicable to financial accountability should be complied with. Each ecclesiastical unit, including the local church, through designated bodies, should prepare an annual budget for approval by its own assembly. A church must provide, with regard to each unit, for the keeping of accounts for similar approval and ensure that financial accounts are audited annually by qualified persons in order to promote proper stewardship in the church.[210] Moreover, a church has a right to receive funds to promote its

[207] CIC: cc. 1219-1243: a church must be maintained in a way which "befits the house of God"; ROC: Statute, XI.43: the parish meeting and council must ensure the safety, decency and beauty of church property; XI.20: the priest maintains vestments, sacred vessels and registers; PCLCCAC: Principle 81: inventories; LCGB: RAR, Responsibilities and Duties of Pastors, 1-24: the pastor ensures "facilities and buildings owned by the congregation are properly maintained and are suitable for Christian worship"; MCI: RDG, 10.06: Church Council; PCA: BCO, 9.2: deacons have a special responsibility for the care of church property; URC: MAN., B.2: the Church Meeting and "the proper maintenance of buildings"; Riverside Baptist Church (Baltimore): BL Art. III.7: the Administrative Committee attends to "the condition" of the buildings and grounds of the church.

[208] CIC: c. 1222: the vicar forane oversees these; c. 535: registers; ROC: Statute, V.28: the Holy Synod is responsible for "the proper state" of the architecture, iconography, monuments and antiquities; PCLCCAC: Principle 81: periodic inspection by e.g. archdeacons; MCGB: CPD, SO 015: circuit superintendents supervise e.g. archives; PCI: Code, 82: "The minister shall be entitled to use the place of worship and other church buildings for the purposes of his office, subject to any direction of the Presbytery."

[209] PCLCCAC: Principle 80: "No-one shall deny or obstruct access to any ecclesiastical person or body entitled to enter or use church property"; Principle 82: clergy accommodation; MCI: RDG, 12.01-03: the Circuit Executive has responsibilities as to the provision of a manse for the minister; PCW: HOR, 4.10: manses.

[210] CIC: cc. 228, 492-494, 1271-1277, 1287: diocesan finance council and funds; c. 537: parish finance council; ROC: Statute, XI.43, 46: the Parish Meeting prepares a financial plan, elects the parish Audit Commission, approves the annual budget; PCLCCAC: Principles 84-86: "financial stewardship"; LCGB: RAR, Annual General Meeting: budgets, accounts and audit;

objects.[211] The faithful must contribute financially to church work and church officers should encourage the faithful in the matter of offerings and collect and distribute these in the manner and to the objects prescribed by law;[212] typically: "The Holy Scriptures teach that God is owner of all persons and all things and that we are but stewards of both life and possessions; that God's ownership and our stewardship should be acknowledged…[in] the form…of giving at least a tithe of our income and other offerings to the work of the Lord through the Church of Jesus Christ;" thus members should engage in "regular, weekly giving, systematic and proportionate offerings."[213] The local church and other units may be the subject of assessments made beyond them by regional, national, or international authorities.[214] A church may invest money prudently in ethical ventures which are consistent with the standards of the church.[215] Donations should be used only for the purposes for which they were made.[216] Moreover, a church should require the designated authorities within it to insure church property against loss;[217] it should remunerate those engaged in full-time and other forms of

MCI: RDG, 4A.04; PCI: Code, 76: Presbytery must "examine the…accounts of each congregation…in accordance with directions issued by the General Assembly"; URC: Man., B.2: the local Church Meeting is "to adopt financial reports"; BUSA: Model Const., 18.

211 CIC: cc. 1260; ROC: Statute, XV.1; ELCA: Const., Ch. 4.03; MCNZ: RAR, 1.2; PCI: Code, 235.

212 CIC: c. 222; GOAA: Regs., Art. 18: 10% "as stated in Holy Scripture" but this may be waived by the parish priest; PCLCCAC: Principle 87: offerings according to means; ELCIRE: Const., 8; MCI: RDG, 1.01 and 2.06: members are "expected, as far as they are able, to contribute to the funds of the Church" by "regular giving"; UCCP: Const., Art. II.9: "cheerful giving"; BUSA: Model Const., 8.3: "Members shall be expected to support the ministry and maintain the fellowship…by conscientious giving as God's provision enable."

213 PCA: BCO, 54.

214 CIC: cc. 1263-1264: a bishop may "impose a moderate tax on public juridical persons"; UOCIA: Statutes, Art. XI.6: "Each year the parish shall remit to the Diocesan Treasurer its minimum financial support to the Diocese"; PCLCCAC: Principle 88: diocesan quota and "parish share"; ELCIC: ABL, Pt. V.8: "Each synod shall receive contributions from congregations"; MCI: RDG, 13.13ff: assessment on circuits; PCI: Code, 76: Presbytery has "the right to make an assessment on each of its congregations proportional to the amount of stipend paid, to meet the incidental expenses of the Presbytery"; BUGB: Const., 7: annual subscriptions.

215 CIC: cc. 1294, 1305: money may be invested cautiously and prudently; ROC: Diocese of Sourozh: Statutes, IX.37; PCLCCAC: Principle 89: trustees may make investments authorised by law, financially prudent and morally sound; ELCA: Model Const. for Congregations, Ch. 12.05: the Congregation Council is responsible for investments; MCGB: MT 16; PCW: HOR, 3.2.3; UCCSA: Const., 6.9.2.3; BUGB: MTC 2003, 11.

216 CIC: cc. 1299-1310; GOAA: Regs., Art. 16.5; MCNZ: LAR, 1.2.

217 CIC: c. 1284; OCIA: GC., Priests and Deacons, 16; PCLCCAC: Principle 90; ELCA: Const., Ch. 15.13.A10; MCI: RDG 10.06: the Church Council is responsible for "the insurance of all property entrusted to the Society, subject to such rights and obligation, if any, as

ministry and pay the expenses of persons engaged in ministry who are entitled to them;[218] and it should make financial provision for ordained ministers who are in ill-health and who retire.[219]

10 — *Church, State and Society*

Each church studied here has norms on the authority of the State in its own secular sphere of governance, the institutional separation of the church from the State, the requirement on the church to comply with State law, the involvement of its members in political activity, the promotion of human rights, and engagement with society in charitable and other activity.

10.1 — Church and State

The norms of many churches provide that the State is instituted by God to promote and protect the temporal and common good of civil society, functions fundamentally different from those of the church.[220] There should be a basic separation between a church and the State but a church should

may be vested in Local Trustees"; PCI: Code, 47(2): the Congregational Meeting is to insure congregation property; CBNC: Const., par. 124.

218 CIC: c. 281: clergy "deserve a remuneration consistent with their condition in accordance with the nature of their responsibilities and with the conditions of time and place"; GOAA: Regs., Art. 17: the parish should remunerate its priest; PCLCCAC: Principle 91: ministers have a "legitimate expectation" to a stipend; ELCIRE: Const., Art. 21: "adequate compensation"; MCI: RDG, 13.01: a circuit provides "funds necessary for the maintenance of its ministers, and the expenses incidental" to work in its bounds; PCW: HOR, 4.11: stipends.

219 CIC: cc. 281, 538 and 1274; ROMOC: Statutes, Art. 194; PCLCCAC: Principle 92; ELCIC: Const., Art. XVI and ABL Pt. XVI; MCGB: CPD, SO 805-907; PCI: Code, 125A; JBU: Const., Art. XV.5.

220 CCC: pars. 1918-1924, 1927: "the political community and public authority are based on human nature and therefore…belong to an order established by God"; "the role of the State [is] to defend and promote the common good of civil society"; Rodopoulos, *Overview*, pp. 205-210: "the birth of the State is a product of the will of Divine Providence"; Anglicanism, Thirty-Nine Articles of Religion, Art. 7: monarchs have "the chief Government of all estates"; Augsburg Confession: Art. 16: "All government and all established rule and laws were instituted by God"; FMCNA: BOD, par. 159: the State is a "God-ordained institution"; PCA: BCO, 3.4: "The power of the Church is spiritual; that of the State includes the exercise of force"; URC: Man., BU A, Sched. D, Version I, 8: the church is "distinct from civil government and in all things spiritual not subordinate thereto"; CNBC: Const., 3, Statement of Faith, Art. XVII: "Civil government being ordained of God."

cooperate with the State in matters of common concern.[221] Churches (or entities within them) may seek legal personality in civil law in order to own property, negotiate the enactment of State laws specifically devoted to them, and enter agreements with the State and civil authorities to regulate matters of common concern.[222] The faithful may participate in politics to the extent permitted by church law—clergy in some churches cannot hold public office involving the exercise of civil power and churches often provide that church units cannot participate in or support financially political parties or allow church property to be used for political ends and meetings.[223] The faithful should comply with State law but disobedience by the faithful to unjust laws may be permitted.[224] Also, the faithful should not resort to State courts unless all ecclesiastical process is exhausted.[225]

[221] CCC: pars. 1918-1924, 1927: "in their own domain, the political community and the church are independent from one another and autonomous" but they should develop a "mutual cooperation"; ROMOC: Statutes, Art. 4: the church "establishes relations of dialogue ad cooperation with the State"; ELCSA: G., 12.4: the two regiments; "the state does not rule over the Church nor the Church over the state"; UMCNEAE: BOD, par. 64: "The rightful and vital separation of church and state"; PCA: BCO, Preface, I.1-13: "No religious constitution should be supported by the civil power further than may be necessary for the protection and security equal and common to all others"; BUSA: BL, 4.2.7: "the principle of separation of church and state."

[222] Norman DOE, *Law and Religion in Europe*, Oxford, University Press, 2011, especially Chapter 4.

[223] CIC: c. 285: clerics must not "assume public office whenever it means sharing in the exercise of civil power"; OCIA: GC, A Selection of Clergy Disciplines, 8: "Clergy must not run for political office"; ROC: Statute I.9-10: "The canonical units of the [Church] shall not participate in political parties and movements, and shall not provide them with financial or any other assistance and support"; Augsburg Confession, Art. 16: "Christians may without sin occupy civil offices"; MCI: RDG, 10.75-76: "all party political questions shall be strictly excluded from…the Council"; but, 4D.17,l 20-24: ministers may participate in the work of political parties and stand for office; MCGB: CPD, SO 921: sponsorship of party political meetings is forbidden; and no political petitions at the time of worship; NABC: Statement of Beliefs, 7: "Christians should pray for civil leaders".

[224] CIC: c. 22: civil law applies to the church unless contrary to divine law and canon law; CCC: pars. 1897-1942: "unjust laws…would not be binding in conscience"; ROC: Statute, XI.13: brotherhoods are subject to e.g. "the civil statutes"; PCLCCAC: Principle 80: trustees and civil law; LCGB: RAR, Congregations, 3: these are "to comply with legal requirements" e.g. as to charity; NALC: SFPM, B.7: there is to be no disciplinary action against ministers "where the violation of a law was to protest or to test a perceived unjust law or as an expression of civil disobedience"; MCNZ: LAR, Introductory Documents, III Ethical Standards for Ministry, Responsibilities to the Wider Community, 2: ministers declare "While respecting the law, I will act to change unjust laws"; UCC: MAN., BU 2.20: the church must "uphold the just authority of the State"; BUNZ: EPGP, 6: ministers must "obey the laws of [the] government unless they require disobedience to the law of God."

[225] CIC: c. 1344: a church tribunal may not impose a penalty if the offender is "sufficiently punished by the civil authority"; ROC: Statute I.9-10: members "cannot apply to the

10.2 — Human Rights and Religious Freedom

For each church tradition studied here, all humans are created in the image of God and as such all humans share an equality of dignity and fundamental human rights.[226] In turn, the State should recognise, respect and promote basic human rights.[227] Moreover, the church should protect and defend human rights in society for all people, and, like the church, the State and society should not discriminate against individuals on grounds of race, gender, and colour.[228] Also, the State should recognise, promote and protect the religious freedom of churches corporately and of the faithful individually, and their freedom of conscience.[229]

10.3 — The Church and Social Responsibility

Each church within the traditions studied here recognises for itself a responsibility to promote social justice and engage in charitable activity in wider society. As such, churches have institutions to guide, initiate, and implement programmes for Christian action in society, and ordained ministers are to lead by example in the field of social justice and responsibility. Also, the faithful are to engage directly in the promotion of social justice and charitable work. Churches present engagement in social responsibility as a function of faith and law.[230]

authorities of the State or to the civil courts on matters which pertain to the internal life of the church"; The Episcopal Church USA: Cans. IV.14: "No member of the Clergy…may resort to the secular courts for the purpose of delaying, hindering or reviewing any proceeding" of the church tribunals; UFCS: Const., V.II.8: members as to certain decisions are "precluded from recourse to the civil Courts"; BUSA: BL 2(b): "It shall be a condition for ministry that every Minister…shall accept without resort to a Court of Law the decision of the Executive and the Assembly" of the church.

226 CIC: c. 747; PCLCCAC: Principle 26; LCGB: RAR, Statement of Faith, 9: "the God-given dignity of all people"; UMCNEAE: BOD, par. 147, Confession of Faith, Art. XVI.

227 CCC: pars. 1925-1927; Lambeth Conference 1988, Res. 33; LCA: Human Rights (2001); UMCNEAE: BOD, par. 147, Confession of Faith, Art. XVI: governments should respect "human rights under God."

228 CIC: c. 204; PCLCCAC: Principle 26: "fundamental rights"; LWF: Const., Art. III: the "promotion of peace and human rights"; MCNZ: LAR, Introductory Documents, II, Pastoral Resolutions: the pledge to break down discrimination; WCRC: Const., Art. V: promoting human rights; BWA: Const., Art. II: defending human rights.

229 RCC: GS 96; ROC: Diocese of Sourozh: Statutes, Art. II.10: religious freedom; PCI: Code, I.III.13: "civil rulers" must respect religious liberty; BUSA: Const., Art. 5.3: the Union seeks "to maintain religious liberty."

230 CIC: c. 839: the church carries out its sanctifying office through works of charity, "especially for the needy"; cc. 215 and 222: all the faithful must promote social justice in order

10.4 — The Church, Public Institutions, and Schools

Many churches across the traditions studied here assert their right to promote the teaching of Christianity in State schools. Generally, Christian teaching provided in State schools by church entities and persons is a matter of cooperation between the relevant and competent church and civil authorities. Many churches run their own schools. Churches should avail themselves of the opportunities to provide spiritual care in public institutions which include hospitals, homes, prisons, and the armed forces. Moreover, churches should seek lawful financial assistance from the State in the provision of spiritual care in public institutions.[231]

Conclusion

When compared, there are profound similarities between the basic elements of the normative regimes of the churches across the ecclesiastical traditions studied here. This is not surprising: juridical unity is often based on the practice of churches to use a common source in shaping their laws (chiefly that of Holy Scripture), and their adoption or adaptation of norms of the mother church, in the case of those churches within a single tradition, or at least elements of them in the case of churches which have broken away from that tradition. Whilst there are key differences, similarities between the norms of conduct of churches indicate that their faithful engage in the visible world in much the same actions as other Christians.

Each church is a community of the faithful which may be configured at local, regional, national and/or international level; and it has as its objects proclamation of the Gospel, administration of the sacraments and worship,

(cc. 224-231) to "permeate and perfect the temporal order of things with the spirit of the gospel", and in this way "particularly in conducting secular business and exercising secular functions, they are to give witness to Christ"; cc. 528-529: the clergy must foster works which promote "social justice; ROC: Statute, XI.20: the parish priest and "charitable and educational activities"; PCLCCAC: Principle 21: the parish council must promote "social" activities; ELCA: Const., 4.02: meeting human needs; ELCSA: G., 1.4: members must engage in "diaconic service"; MCGB: CPD, SO 531: advocacy for the poor; WCRC: Const., Art. V: promoting "economic and ecological justice"; PCI: Code, XVII.I, par. 281: the Board of Social Witness of General Assembly; PCW: HOR, 2.2: members must "give freely their service to society"; BWA: Const., Art. II: responding to human need.

231 Doe, *Christian Law*, pp. 377-383: this deals with the provision under church norms of schools, and spiritual care in hospitals, prisons and the armed forces; Doe, *Law and Religion*, Ch. 8: civil law on these matters.

and the provision of pastoral care to its members and beyond. All churches recognise Holy Scripture as a superior standard of faith and life, and they all employ "law," typically in the form of a code, charter, constitution, book of church order or covenant which contains norms, principles, and standards that bind the faithful so as to facilitate and order mission; most also employ custom and quasi-legislation.

Each church is a community composed of the faithful (lay and ordained) amongst whom there is equality of status, and admission is effected through a form of reception which also involves acceptance of its doctrine and norms. The laity have duties and rights, privileges and responsibilities (e.g. to proclaim the faith, attend worship and exercise mutual care). Lay persons may be appointed to ministries not involving acts reserved to ordained ministers. Ordained ministry is a divine institution and suitable and qualified persons may be selected for ordination which by laying-on-of hands sets apart the person for the exercise of ordained ministry and leadership: proclaiming the Gospel, administering the sacraments and providing pastoral care. Ministry roles may exist at local, regional, national and international levels but the authority vested in such ministers depends on the polity of the church in question.

Polity may be Episcopal, Presbyterian or Congregational. The institutions of government and their composition vary as between the churches: the Catholic and Orthodox Churches have institutions at international, national, regional and local level and authority descends hierarchically; in authority in Anglican, Lutheran, Methodist and Presbyterian churches vests in an assembly at national level and descends to regional and local levels—a non-coercive authority ascends from each church to international entities; and in Congregational and Baptist polity authority vested in the local church and limited jurisdiction may ascend from this to regional, national and global entities. All churches recognise three functions in government: legislative, administrative and judicial. Local churches (e.g. parishes, circuits, congregations) may in turn be organised in regional (e.g. dioceses and districts) and national territorial units. Each church has a system of discipline designed to protect purity in the faith and godly life. Hierarchical recourse and visitation may be used to maintain discipline. Most churches have a system of courts or tribunals whose processes are subjected to detailed procedural rules designed to ensure fair and due process, as well as a system of offences and sanctions.

The laws of a church identify its sources of doctrine which each church interprets and declares in its assemblies or other teaching authorities. Doctrines may be found in formal documents such as catechisms or confessional

statements based typically on the Word of God. Proclamation of the faith and evangelisation are fundamental tasks of the church and provision is made for preaching, instruction and mission. Similarly, worship is fundamental and norms regulate the formulation and administration of forms of service which must be consistent with church doctrine. The faithful must participate in worship, particularly on Sunday, and ministers and/or assemblies regulate the conduct of worship. All the churches practise baptism (infant and/or believers' baptism) and the Eucharist, Holy Communion or Lord's Supper and they regulate admission to and the administration of these. Likewise, marriage is to be upheld but norms vary with regard to re-marriage following dissolution. Some churches also practise confession and maintain its confidentiality. Churches are increasingly creating norms on ecumenism by which to recognise the marks of the church universal in other institutional churches for the purposes of e.g. shared ministry and worship.

All the churches have norms on the ownership of property (typically vested in trustees), and regulate the construction, administration and maintenance of places of worship which must not be used for secular purposes inconsistent with their character. Similarly, all churches operate a principle of stewardship and require financial budgets, audit, and accounts; they also require the faithful to make contributions to the finances of the church, and make provision for investments, insurance, and remuneration and pensions for ordained ministers.

The churches studied here consider that the State is of divine providence, the church is separate institutionally from the State, church and State may cooperate in matters of common concern, and civil law must be obeyed unless it is contrary to the law of God. The faithful may engage in politics, but some other churches also expressly forbid the use of property for the purposes of party politics and they forbid their ministers to hold civil office. Both the State and the Church should promote human rights including religious liberty. Likewise, a church should engage in social responsibility, particularly the provision of charity. It may also assert its right to provide religious education in State schools and that of spiritual care in hospitals, prisons, the armed forces and other public institutions. In short, on balance, a comparative study of the norms of churches across the different and divided ecclesiastical traditions studied here indicates the existence of principles of Christian law which link the faithful in common forms of action in the service of communion with God—the supreme law.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 205-227
doi: 10.2143/STC.49.1.3082844

NORMAL OU NATUREL
PEUT-ON DOMESTIQUER L'ESPRIT SAINT PAR DES MOTS ?

ELISABETH DUFOURCQ*

RÉSUMÉ — Constatant que les mots « normal » ou « naturel » sont souvent utilisés pour déconstruire ou pour sacraliser des archétypes jugés, par certains, réducteurs et, par d'autres, immuables, Elisabeth Dufourq s'interroge sur leur polysémie et leurs limites. Pour éviter un relativisme dont le pape Benoît XVI a dénoncé les dangers, sans tomber dans une suffisance qui porterait à « domestiquer l'Esprit Saint », selon le mot du pape François, elle croise l'utilisation de la loi conditionnelle dite « normale » et l'histoire philosophique de la loi naturelle. Elle montre l'intérêt de ces deux approches dont les méthodes pourraient s'enrichir mutuellement au service d'une éthique à construire, pourvu que les scientifiques, les juristes et les théologiens moralistes s'initient mutuellement aux méthodes qu'ils ignorent et respectent l'imagination créatrice sans laquelle l'image même de l'autre peut disparaître.

SUMMARY — Noting that the words "normal" or "natural" are often used to deconstruct or to sacralize archetypes considered redacted by some, and immutable by others, Elisabeth Dufourq examines their many meanings and their limitations. To avoid a relativism whose dangers have been denounced by Pope Benedict XVI, without falling into a complacency that would "domesticate the Holy Spirit," in the words of Pope Francis, she compares the use of the law conditionally called "normal" with the philosophical history of the natural law. She demonstrates the importance of these two approaches, whose methods could be mutually enriching in service of an ethical construct, provided that scientists, jurists, and moral theologians are mutually introduced to the methods that they do not know, and provided that they respect the creative imagination without which the very image of the other can disappear.

* Ancienne secrétaire d'État à la Recherche Scientifique, membre du Comité Consultatif national d'Éthique français, inspecteur général des Affaires sociales. Elle est chargée d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris.

Introduction

Le 17 avril 2013, un mois et quelques jours après son élection, le pape François, évoqua la tentation des « nuques raides, des cœurs lents et sans intelligence »[1] qui prétendaient « domestiquer l'Esprit Saint ». Au début d'un pontificat placé sous le signe de la prière, du mouvement et d'une sobriété respectueuse de la pauvreté, ces mots invitaient à une conversion.

Le lendemain, 18 avril, le pape, s'adressant aux évêques argentins, ajoutait qu'il préférait « mille fois une église accidentée à une église malade ». C'était une invitation au courage spirituel et intellectuel.

Restait à s'examiner. Comment déceler en soi les symptômes ou les stigmates d'une propension à l'auto-référence qui serait restée inconsciente ? Une légère dose d'irréalisme ne les aurait-elle pas rendus invisibles à nos yeux ? Dans ce cas, comment éviter leur aggravation silencieuse ? Quelles « évidences », quels préjugés ou quels archétypes devrions-nous remettre en cause, à une époque où, justement, des esprits de bonne volonté s'accordent pour déplorer - toujours chez autrui- une dangereuse absence de repères ? Quels champs de nos intelligences, de notre sensibilité, voire de notre imagination devrions-nous explorer pour assouplir nos esprits et rendre nos cœurs plus accueillants ? À quels indices, enfin, pourrions-nous reconnaître que la « déconstruction » trop « adolescente » d'archétypes jugés révolus ne serait pas, à son tour, un slogan de faux prophètes et, de ce fait, une source d'illusions ?

De longue date, les explorateurs des civilisations qui sont structurées différemment de la nôtre se sont interrogés sur ces questions. Au premier rang d'entre eux se trouvent les missionnaires et les spécialistes catholiques des législations comparées. À la manière du père Roland Jacques, ces hommes et ces femmes essayèrent, tout au long de leur vie, de proposer et de vivre selon des repères assez fondamentalement chrétiens pour être toujours actuels et universels.

Ces questions concernent aussi tous ceux qui, à l'intérieur d'une même civilisation, cherchent à évoluer sans se trahir. Si nos lois sont remises en question sous la pression d'évolutions que l'on dit sociétales, où se trouvent les limites de changements acceptables ? Jusqu'à quel point pouvons-nous prendre le risque de renoncer aux normes de nos traditions sans, pour autant, nous dénaturer ?

Ces questions se posent enfin à chaque étape de nos décisions personnelles. À une époque où nous sommes constamment sommés de répondre de

[1] Actes des apôtres (7, 51- 8, 1a). Discours d'Étienne.

façon rapide et binaire, il nous arrive de nous abriter sous l'autorité de mots, sans réfléchir aux limites dans lesquels ils nous confinent.

À titre d'exemple, qu'espérons nous garantir lorsque nous justifions nos égoïsmes ou au contraire nos générosités par des expressions telles que « c'est normal » ou « c'est naturel » ? Que veulent dire ces adjectifs auxquels, l'habitude aidant, nous donnons le statut de substantifs ou même de référents ? Quelle accoutumance, bonne ou moins bonne, nous porte à juger qu'une situation est « normale » ou « naturelle » ? Quelle civilisation, consciente d'être parvenue à une fragile apogée n'estimerait pas comme « naturel » de maintenir ce qui la différencie des autres ? Laquelle d'entre elles ne redouterait pas, dans un monde désormais ouvert mais de plus en plus virtuel et sans visage, d'être soumise à des mécanismes de normalité qui violeraient sa nature ? Pourquoi une réforme considérée par les uns comme une « normalisation », va-t-elle à l'encontre de ce que les autres considèrent comme « naturel ». A quelles conditions, une « normalité » ou un « naturel » plus humains peuvent-ils être imaginés ou recherchés à partir d'une réflexion solidaire d'autres courants de pensée que les nôtres ? Qu'est-ce qui *est* « normal », qu'est-ce qui *est* « naturel » au regard de l'Esprit Saint ? Qui d'entre nous « *est* » normal ou naturel ?

Essayons de poser le problème en termes dynamiques. Quelles que soient les limites des mots, comment déceler si les évolutions de nos idées sur le normal ou le naturel, vont, ou non, dans le sens de la création ?

Pour le savoir, examinons d'abord quelle est la racine de ces mots et quels fruits peuvent produire leurs arborescences.

1 — Normal

1.1 — Des normes indispensables mais insuffisantes pour dire le vivant

En latin, le mot *norma* signifie équerre. Dans les pays de tradition gréco-latine, il n'est pas de bonne construction sans angle droit, sans verticale et sans horizontale. En latin, *vertex* signifie « sommet ». En grec, *horizôn* marque une limite. Jadis, les augures, brandissant leurs bâtons recourbés, dessinaient dans le ciel des frontières idéales dont les projections sur le sol délimitaient les plans des temples. A partir de là, les constructeurs, non plus d'édifices mais de philosophies, passèrent de l'abstrait au concret via le théorème de Pythagore ou les Idées venues en droite ligne du Timée de Platon, lequel, on s'en souvient, avait pythagorisé lorsqu'il vivait en Sicile.

Par sa simplicité-même, cette géométrie mentale, si réductrice soit-elle, représente une des formes les plus puissantes de l'universalité. Elle confère sa solidité au cartésianisme et au machinisme. Mais elle suppose une rigidité qui oblige à faire l'économie des nuances et négliger les jeux du hasard. Voilà pourquoi ce cartésianisme ne suffit plus aujourd'hui à expliquer ce qui relève d'une logique du risque, entre autres, les risques biologiques et les jeux de la finance … Les géométries à angle fixe ne suffisent pas pour expliquer les conditions graduelles et vibrantes de la vie. « Ce cygne est blanc ou *presque* blanc … Noir ou *presque* noir ? ». Le spectre des couleurs diffractées tend vers le bleu ou vers le rouge en fonction des degrés de chaleur. Rien n'est plus fugace que l'ombre d'un bouleau dans le vent. Rien n'est plus délicat que dosage d'un guérisseur… Rien de ce qui est qualitatif ou même simplement physique ne peut être compris sans transitions infimes ni conditions d'équilibres instables. Voilà pourquoi lorsqu'au début du XVIIe siècle, un jésuite, Mattéo Ricci, entreprit d'introduire en Chine les Eléments d'Euclide dont se servaient les cultures d'origine hellénistique, qu'elles soient latines ou arabes, il ne put venir à bout de son entreprise sans de longues et amicales discussions avec un lettré[2] dont les catégories mentales n'étaient pas construites de la même manière que les siennes. Dans le Chinois de son époque, aucun caractère ne coïncidait exactement avec les mots « éléments » ou « géométrie ». À partir du XVIIIe siècle, des mathématiciens occidentaux, tels le jeune Clairaut, comprirent eux-mêmes qu'Euclide n'avait pas tout vu et que sa géométrie trop « sèche », dirent-ils, méritait des compléments. Ils travaillèrent, entre autres, sur les méandres des rivières et sur des nœuds, plus tard, sur des droites élastiques. Les physiciens, à leur tour, observèrent qu'à l'échelon microscopique, à des vitesses qui défient notre intuition, l'électron apparaît, disparaît, devient onde. De ce fait, le principe de non contradiction, fondement de tout raisonnement de type néo-platonicien ou néo-aristotélicien était sourdement mis à mal. Nous savons aujourd'hui que les catégories d'Aristote, revisitées à l'époque hellénistique par des néo-platoniciens qui en avaient des absolus, n'expliquent ni la carte à puces ni la structure du génome. Le temps, lui-même, échappe à l'absolu. Une pendule ne bat pas exactement au même rythme sur le sommet d'une montagne et au niveau de la mer… Une certaine durée est en nous, mais nous ne savons pas exactement comment le temps « est » dans l'univers. Dans un télescope, nous voyons sur terre la nébuleuse d'Andromède, telle qu'elle était voici plusieurs millions d'années. Malgré Jules Verne, nous avons peine à croire que Phileas Fogg rajeunit d'un jour entier par rapport à ceux qui l'attendent lorsqu'il fait le tour du monde par l'Est.

[2] Le fameux Xu GUANGQI.

À cause même de cette permanence têtue du relatif ou de l' « à peu près » il a toujours été très utile de réfléchir sur ce qu'on entend par « normal ». En dehors du registre de l'amour et du don sans contre don qui sont peut-être les voies les plus nobles de progrès, qui dit échange dit forcément évaluation et normalisation. On ne peut rien échanger avec son voisin si on ne s'est pas mis d'accord sur ce qui est échangé. Ceci est simple à dire. Beaucoup plus difficile à réaliser. Il nous a fallu penser pendant des millénaires pour nous mettre universellement d'accord sur des mesures normées comme le mètre, le carat d'or ou le degré d'alcool. Et voyez comme il est encore difficile de s'entendre sur la parité des monnaies !

1.2 — « Valeurs normées » ou critères de valeurs ?

Dans les domaines de la morale ou simplement de l'éthique, ces difficultés à s'entendre sont souvent attribuées à des différences de « valeurs ». Le mot est, lui aussi, trompeur. La preuve en est la stérilité de débats « valeurs contre valeurs », prompts à dégénérer en "talk shows" au cours desquels des protagonistes ne cherchent qu'à s'offenser à coup de lieux communs. On devrait plutôt parler de « critères de valeurs » et « d'échelles de valeurs » caractérisant des systèmes.

On comprend dès lors que si nous étions assez imprudents pour soumettre nos décisions à des critères qui élimineraient par principe les composantes auxquelles nous tenons le plus, nous risquerions de subir une « normalisation » étrangère à ce que nous considérons comme inhérent à notre « nature ».

Le souci de négocier par étapes l'avènement d'un ordre universel pourrait masquer ce danger. A titre d'exemple, nous avons volontiers participé aux travaux d'experts internationaux qui, depuis 1992, date du Sommet de Rio, ont tenté de définir, à l'échelle de la planète, des critères économiques, sociaux et environnementaux de développement durable[3]. Mais nous sommes toujours restés conscients de leurs limites. Par principe, en effet, la réflexion, se situant dans le cadre d'une « satisfaction » et d'une « préservation » des « besoins présents et à venir », elle risquait d'exclure d'avance toute aspiration spirituelle et même, implicitement tout effort d'imagination.

Cette expérience nous a appris qu'il n'est jamais neutre de tester, si l'on ose dire, la « valeur » d'un bouquet de « valeurs » étrangères à nos

[3] Elisabeth Dufourcq, *La Documentation française*, 2004. Rapport sur la responsabilité sociale des entreprises et nov. 2005 Rapport préliminaire sur la prise en compte des exigences et des critères sociaux dans les marchés publics.

habitudes, nos traditions ou nos expériences. Pour le faire, il est indispensable de réfléchir, non plus à partir d'une « auto-référence », ni même d'une modalité immuable du mot « normal » mais d'une modalité tout autre : une modalité conditionnelle. A quelles conditions accepterons-nous d'adopter des critères de jugement qui ne nous étaient pas, jusqu'à présent, familiers ? Pour en juger, il faut nécessairement passer du registre des certitudes normées à celui des choix conditionnés par une espérance de progrès, par un espoir qui peut être comblé ou déçu et qui est donc une probabilité.

1.3 — À la recherche d'une normalité conditionnelle

Qu'est-ce donc qu'une probabilité ? En théologie morale, le mot est piégé. Le vieux « probabilisme » jadis discrédité par les facilités de Molina, a pris un sens péjoratif. Plus récemment le pape Benoît XVI nous a mis en garde contre le « relativisme » qui glisse si facilement vers le manque de courage spirituel. Il est question ici de tout autre chose. Il s'agit de ne plus discréditer d'avance toute prise de risques intelligemment raisonnée.

Il s'agit donc d'entreprendre modestement l'apprentissage d'un discernement conditionnel, bref, de s'exercer à prévoir les risques et les espoirs inhérents à tout ce qui vit et qui change. Dans toute vie adulte, en effet, les esprits et les cœurs de bonne volonté n'évaluent pas les espérances de progrès ou les risques de régression, seulement à partir d'un catalogue d'erreurs commises par leurs prédécesseurs, dans des circonstances qui se reproduisent rarement. Ils pensent en termes de *rapport* entre un équilibre vivant au présent et un équilibre vivant à l'avenir. Cette « traction », selon le mot de Bergson entre le passé et l'avenir est une modalité de la conscience[4].

Bien que le mot de « rapport » soit peu employé, à notre connaissance, en théologie morale, il est donc légitime de l'introduire ici.

Dans les sociétés modernes où l'argument d'autorité joue de moins en moins, la plupart des espoirs ou simplement des prévisions qui commandent nos décisions, s'expriment en termes de risques ou de chances, c'est à dire non pas en termes de faits absolument prévisibles, mais de rapports. Si je suis souffrant, j'évalue le rapport de chances et de risques entre une opération qui peut me sauver ou me tuer. A l'échelle d'un groupe ou d'une cité, tout échange, tout achat, toute vente, toute adhésion à un contrat social, toute réforme et même tout vote démocratique comporte l'évaluation d'un plus

[4] Voir Henri Bergson, *L'Energie spirituelle*. Chapitre 1, Conscience, mémoire, anticipation. Retenir ce qui n'est déjà plus, anticiper ce qui n'est pas encore, voici donc la première fonction de la conscience.

grand bien, comparé ou *rapporté* un moindre mal. Mais alors quels risques doit-on accepter ou même préférer de prendre ? Implicitement, lorsque le pape François compare une Église malade à une église accidentée, il invite à considérer deux types de risques : le risque de se tromper par action et celui dépérir par inaction.

De longue date, la nature de ces deux risques inverses a été explorée par les médecins de l'humanité et par les intendants de la création. Dans la parabole évangélique des talents, le Maître reproche à son intendant de n'avoir pas osé prendre des risques pertinents. « Tu aurais dû placer mon argent chez les banquiers et à mon retour, j'aurais recouvré mon bien avec un intérêt »[5]. Les talents que le Christ a confiés à ses intendants doivent être mis en valeur. Il n'est pas moral de les enterrer par excès de protection ou de précaution. Ces talents en effet sont vivants et ce sont eux qui font vivre. Aujourd'hui, dans l'Église, l'évolution de leur distribution parmi les fidèles pose incontestablement la question du rapport entre le clergé et les laïcs, hommes et femmes.

Jusqu'où, alors, déplacer ce qu'on appelle couramment le « curseur » de l'action et de la prise de risques ? La référence à une « évolution normale » peut-elle nous aider à bien raisonner ?

Depuis deux siècles déjà, les chercheurs, lorsqu'ils jugent prudent de tester le risque d'une innovation ou d'une entreprise dans des domaines aussi divers que la médecine ou la finance, se réfèrent à ce qu'il est convenu d'appeler, en probabilité, la « loi normale ». Il s'agit d'évaluer les probabilités d'avancées ou de régression par rapport à une norme qui n'est à vrai dire qu'une moyenne observée sur un grand nombre de cas. Judicieusement préparée, cette méthode permet, avec des marges d'erreur assumées, de prévoir des risques inhérents à tout changement, ceci en fonction de leur gravité connue au préalable et de leur fréquence prévisible. S'il peut guérir d'un cancer, un médicament pouvant fréquemment entraîner un risque de léger mal de tête est acceptable. S'il risque de hâter une issue fatale, fût-ce très rarement, il est inacceptable. L'intérêt de cette évaluation des risques est qu'elle permet de discerner une marge de manœuvre acceptable dans un océan d'incertitudes. Autrement dit, d'encadrer une liberté sous conditions, à l'intérieur ce qu'on appelle superbement un « intervalle de confiance ».

Aujourd'hui, cette façon de raisonner est devenue si « normale » que le calcul de ces intervalles de confiance est inscrit dans la moindre de nos calculettes de poche. Elle ne peut être considérée comme laxiste, même si elle

[5] Mt 25-27.

oblige à constater humblement qu'à la veille de toute décision humaine, « le risque nul » n'existe pas. A cause même du risque inhérent à toute action, elle oblige en effet selon les mots de l'Évangile, « à s'asseoir d'abord pour calculer la dépense »[6]. Elle oblige à comparer, sans se bercer d'illusions, la gravité et la fréquence du risque que l'on va prendre ou éviter.

À l'heure de choix éthiques, les indications fournies par cette méthode peuvent être précieuses, pourvu qu'elles aient été obtenues avec une rigueur qui suppose une compétence accessible en quelques mois par tous mais qui, pourtant, n'est toujours pas inscrite, de nos jours dans les programmes de théologie morale.

Pour comprendre les raisons de cette absence, il est encore possible de revenir à la racine des langues et des grammaires. Dans la langue des Evangiles, le grec, les verbes jouent avec quantité de nuances. Les réponses aux questions sont souvent données par d'autres questions emboitées qui précisent implicitement les *rapports ou l'entre-deux existant* entre le particulier, le conditionnel et le général. Les grammairiens nous disent au contraire que la langue latine qui fut celle de l'Église catholique pendant des siècles ne possède pas de mode proprement conditionnel. D'où, peut-être, une certaine difficulté à réfléchir de façon tout à fait « catholique », en termes de probable, d'improbable, de risqué ou de hasardeux, d'espérance de progrès ou de moindre mal, d'acceptable à telle ou telle condition…Tout semble se passer parfois comme si une normalité que l'on dirait géométrique ou même euclidienne avait si fortement marqué la Rome centralisée antique (à la différence des civilisations hindoues, chinoises et amérindiennes) qu'elle avait modelé la Rome catholique. C'est seulement depuis la fin XVIIe siècle, que des mathématiciens croyants, tels Pascal, en pays catholique et Leibnitz, en pays protestant, ont osé donner à la réflexion par probabilités ses lettres de noblesse.

Peut-être est-ce de cette époque, hélas marquée par une funeste querelle entre les jansénistes et jésuites qui atteignit jusqu'aux façons d'enseigner dans les écoles, que l'on doit dater une certaine réticence de l'Église à discerner ce que la pensée conditionnelle peut apporter de rigoureux à la réflexion morale. La prévision par probabilités, admet en effet l'existence d'asymptotes. Or, on se souvient qu'en grec, le mot « a-symptote » signifie « ce qui ne coïncide pas ». C'est le contraire du théorème de Pythagore. La pensée conditionnelle tend vers le bien mais elle sait que jadis, au Paradis, il lui fut interdit de prétendre s'en approprier la connaissance absolue. Elle sait qu'elle n'a pas le droit de séparer de l'arbre de Dieu le fruit de la

[6] Lc 14, 28-29.

connaissance du bien et du mal. Comme dans la vie et comme dans l'Evangile, sa moisson peut, de surcroît et jusqu'à un stade acceptable, comporter « le plus possible » de bon grain et « le moins possible » d'ivraie[7].

Pour les juges, les gouvernants et les moralistes, cette logique est, à l'évidence, beaucoup moins confortable que la géométrie euclidienne ou les manuels de confession. Mais elle est plus respectueuse des composantes multiples, parfois inconnues et parfois à venir de l'inventivité inhérente au domaine du vivant. Elle évite des généralisations castratrices. À bien y réfléchir, elle est plus exigeante, en termes de rigueur éthique, car elle oblige celui qui agit à préciser les conditions de sa décision. Elle ne permet pas une réduction définitive du complexe au simple. Sous ce qu'on appelle les asymptotes, peuvent en effet demeurer des « cas rares », des cas très improbables, des inconnues que la conscience prend le risque de confier à Dieu et peut être à l'espérance de progrès humains à venir.

1.4 — Invariants et normalité. Survol international

Il n'en reste pas moins que, dans toute civilisation, le jugement conditionnel lui-même est étroitement déterminé par la définition des conditions premières et si l'on peut dire « inconditionnelles » de ce qui est le bien et à l'inverse de ce qui est son mal.

À bien observer, on voit que cette inconditionnalité concerne souvent les rapports entre des êtres humains, rapports qui, pourtant peuvent varier grandement d'une civilisation à l'autre. A titre d'exemple massif, le degré de respect porté aux femmes et aux vieillards est très différent en Orient et en Occident. En Inde et en Chine, il a toujours paru scandaleux de placer les parents vieillissants dans une institution spécialisée. En revanche, au sein des familles riches ou pauvres, le recours à l'infanticide y est resté longtemps aussi banalisé qu'il l'était jadis dans la Rome antique. Aujourd'hui le foeticide des embryons féminins est si « normal » dans l'ensemble géopolitique regroupant l'Inde, la Chine et le Bangladesh que dès 1996, le prix Nobel Amartya Sen signalait qu'il y manquait désormais plus de 190 millions de femmes. Au Vietnam christianisé depuis de XVIIe siècle, au contraire, l'infanticide est resté très rare.

En Occident, nous croyons refuser toute pratique qui acterait des rapports autres que l'égalité de valeur entre des hommes et des femmes. Mais dans la réalité des comportements jugés « normaux » parce qu' « habituels », dans une société mondialisée, nous évitons de penser que nos refus sont très

[7] Mt 13, 24-30.

théoriques. À titre, encore, d'exemple, nous savons très bien que le commerce mondial nous fournit, à très bas prix, le produit du travail d'ouvrières exploitées dans des conditions de travail meurtrières. Mais rares sont ceux d'entre nous qui modifient en conséquence leurs habitudes de consommation[8].

1.5 — La fabrique de la normalité par les paris des sociétés démocratiques

Qu'arrive-t-il lorsqu'à l'intérieur même d'une nation coexistent des courants de civilisations qui présentent la « normalité » sous les aspects différents ? Dans les pays démocratiques, choisir entre les choix proposés par ces différentes tendances relève de législateurs élus. Ceci veut dire que des choix souvent irréversibles sont commandés par les élections législatives. Si donc le vote démocratique peut commander de façon définitive des processus de décision jugés « normaux » par d'autres que nous, c'est un devoir éthiquement impérieux pour tout citoyen et toute citoyenne de réfléchir *très en amont*, sur la gravité du pari que représentent chaque vote et chaque élection.

Le premier pari porte sur la fiabilité, non seulement de l'information donnée, mais sur ce qu'on appelle souvent trop vite l' « état de l'opinion ». Cet « état » est forgé, de fait, par les médias.

Le deuxième pari porte sur la question de savoir si les problèmes seront formulés de la même façon avant et après une élection. L'épreuve du réel ou la griserie de la victoire peuvent, en effet, conduire à radicaliser des choix. Que faire si une prise de risque est considérée comme « normale » par un courant de sensibilités qualifié de dominant et inacceptable par un autre ?

Le troisième pari consiste à prévoir de quelle façon les réactions minoritaires seront-elles, ou non, prises en compte pour nuancer une réponse socialement acceptable par le plus grand nombre de citoyens possible. Scandaliser une minorité sans chercher à comprendre ce qui a fait scandale peut détruire un lien social.

Ce qui n'est pas « significatif » en statistique électorale, en effet, peut avoir une signification supérieure en termes d'anthropologie. Même si elle accepte, pour évoluer, de prendre des risques, chaque civilisation qui se respecte se fait une idée du bien et du mal supérieure à elle-même.

8 Elisabeth DUFOURCQ, *Le Figaro* (20 mai 2013), Bangladesh. Requiem pour les ouvrières ensevelies. Et ensuite ?

C'est alors que les conséquences d'un « jeu démocratique » irréversible quoique parfois biaisé peuvent prendre, aux yeux de ceux qui en ont mal évalué les risques, le caractère d'une offense ou même d'un sacrilège.

Jadis, la rébellion d'Antigone contre Créon avait déjà pris, chez Sophocle, cette signification tragique. Il existe, proclamait-elle une « loi de nature » à laquelle ni le roi, ni Jupiter lui-même ne peuvent se soustraire.

Ce sursaut d'indignation peut-il ouvrir une nouvelle piste de recherche sur la voie d'une éthique universelle ?

2 — *Naturel*

2.1 — Profondeur et ambiguïtés du mot « naturel »

Les sursauts de conscience qualifiés de « naturels » sont-ils toujours aussi nobles que ceux d'Antigone ?

Ces réflexes de survie, qualifiés par Nietzsche de « trop humains » ne sont-ils pas « naturellement » marqués par le pire de l'humain ?

Les intellectuels qui parlent dans un sens optimiste de « loi naturelle » appartiennent souvent à un courant de pensée qui utilise depuis des siècles le mot « naturel » comme un euphémisme pour dire le mot « sacré » donc pour parler aux sociétés sécularisées de la « nature sacrée » de l'humain. Si l'expression « loi naturelle » est prise dans cette acception-là, peut-elle servir d'antidote aux effets d'une « normalisation » qui éviterait, justement, toute référence au sacré ?

C'est bien à cela qu'en 2009 invitait un document de la Commission Théologique internationale de l'Église catholique intitulé « À la recherche d'une éthique universelle » et sous-titré « Nouveau regard sur la loi naturelle »[9].

Comme le pape Benoît XVI l'avait souligné dans un discours prononcé à Aoste très tôt après son élection (25 juillet 2005), il s'agissait de revisiter la notion antique de « loi naturelle » pour tenter, notamment, de comprendre pourquoi la Déclaration Universelle des droits de l'homme votée dans l'enthousiasme en 1948 n'avait pas fait, jusqu'à nos jours, l'objet d'un consensus universel. Qu'est-ce qui y manquait, sinon une référence explicite à ce qui, dans la nature humaine, tend de façon vitale à ce qui la dépasse ? Cette invitation à une réflexion sur la grandeur inévaluable de la nature humaine était d'une grande portée.

[9] Paris, Le Cerf, 2009.

Mais pour qu'elle puisse atteindre les cœurs, il fallait commencer par expliquer et même, oserait-on dire, par « déminer » les mots « nature » et « naturel ». Rares en effet furent, parmi les fidèles ceux qui comprirent quelle portée métaphysique, c'est à dire « au-delà de la nature physique » peut-être même, au-delà des contingences de l'histoire, le pape Benoît donnait aux mots « nature » et « naturel ».

Plus nombreux, au contraire, furent, parmi les fidèles, ceux et celles qui avaient « tout naturellement » gardé comme une cicatrice en mémoire le passé péjoratif ou arbitraire du mot « naturel ». Or, si l'on voulait atteindre les cœurs et pas seulement les cercles universitaires, il fallait tenir compte de la mémoire des mots. Il n'y a guère plus d'un siècle, on s'en souvient, les « naturels » des pays « protégés » ou colonisés étaient volontiers qualifiés d'« insaisissables », sinon d'indolents, voire de « sauvages ». L'Européen, se faisait un devoir de réformer dans leur « nature » ce qui était supposé non conforme à la sienne. Qui a vécu en pays de mission avant et après la colonisation européenne sait que le mot « naturel » est chargé d'un lourd passé.

Il faut se souvenir tout de même que, dès le milieu du XVIe siècle, au cours de la fameuse controverse de Valladolid qui opposa un évêque de terrain, Las Casas, au théologien Sepulveda, c'est au nom d'une doctrine de la « loi naturelle » héritée en droite ligne d'Aristote, que Sepulveda justifia l'esclavage chez les Indiens d'Amérique. Si Charles Quint n'avait pas alors eu tout intérêt à réfréner la cupidité des colons, Sépulveda eut sans doute gagné la partie. Les arguments de la scolastique médiévale, musulmane autant que chrétienne donnaient alors encore, autorité à ses raisons[10]. On se souvient aussi que jadis, Aristote, pourtant métèque et non pas Athénien d'origine, avait défini une éthique du bien commun, valable pour tous les citoyens… à condition, justement, qu'ils soient citoyens, c'est-à-dire ni femmes, ni esclaves, ni prisonniers, ni barbares. Ne pensons pas trop vite que ces façons de raisonner soient révolues. Sans évoquer jamais leur culture, on parle de nations « émergentes » ou même « hissées » jusqu'à une sorte de citoyenneté calculée en dollars … Longtemps, d'autres erreurs aristotéliciennes, parfois « hissées » au rang de science ou même d'Idées platoniciennes, ont, au fil des siècles, durci et rétréci le concept de « nature de la femme ». « Chez tous les animaux, dont l'homme, avait bien dit Aristote la femelle est inférieure au mâle ; elle reste un être inachevé »…. Dans l'espèce humaine, avait-il prouvé, l'animation de l'embryon, c'est à dire le

[10] Marianne MAHN-LOT, *Bartolomé de Las Casas et le droit des Indiens Payot*, 1982, rééd. 1995.

moment où l'âme pénètre dans son corps, s'effectue à 40 jours, l'animation de l'embryon femelle se produit à 80 jours…

À partir de ces erreurs pieusement enseignées dans le cadre des écoles d'Athènes et d'Alexandrie puis dans médersas persanes, enfin dans les universités latines du second Moyen Age, bien des philosophes chrétiens ont canonisé ces archétypes singulièrement contraires à l'esprit des Evangiles[11]. Ceux ou celles qui ont étudié l'histoire des femmes et en particulier celle des chrétiennes depuis les origines apostoliques jusqu'à nos jours[12], ont bien compris et donc relativisé la « valeur » de cette canonisation. Force est de constater combien elle est faussée par les traces d'un manichéisme africain encore sensible dans certains écrits de saint Augustin, puis par l'aristotélisme universitaire des XIIe et XIIIe siècles latins.

À la fin du XVIIIe siècle, dans le sillage d'un néo-classicisme retrouvé, l'idéalisation mythique de la nature, fit encore naître toute une littérature romantique selon laquelle la nature de la femme devait être préservée dans sa fragilité native[13]. À la fin du XIXe siècle encore, lorsque l'accès des jeunes filles à un enseignement de philosophie, avait été débattu à la Chambre des députés française, plusieurs parlementaires jugèrent cette utopie comme « antinaturelle ». N'imaginons pas non plus que ces temps soient révolus. Cet état d'esprit domine encore de nos jours dans plusieurs pays islamiques. On n'oubliera pas non plus que, récemment encore, Monseigneur Williamson d'étrange réputation écrivait que la présence des femmes à l'université était contraire à … leur nature.

Contre tous ces abus du mot « naturel », au nombre desquels on prétend imposer la qualification de « méthodes naturelles » dans l'intimité sacrée des couples, les excès absurdes des théories du genre ne sont peut-être aujourd'hui que les réactions prévisibles et, on l'espère, éphémères. Il est patent qu'une grande majorité des femmes n'accorde pas plus d'attention aux « discours genrés » qu'à ceux d'experts bien incapables de dire en quoi la synthèse des hormones par l'intelligence humaine est contraire aux desseins de Dieu. On voit bien que, dans l'un et l'autre de ces cas, la « ligne jaune », observable par simple bon sens se situe ailleurs. Pour un chrétien, la « ligne jaune » qui se trouve dans l'interdit « tu ne tueras pas », oblige à une séparation radicale des problèmes de l'avortement et de la contraception. Quant aux théories du genre, on en reparlera quand on saura remplacer les

[11] Elisabeth DUFOURCQ, *L'invention de la Loi naturelle*, Bayard, Paris 2012.

[12] Elisabeth DUFOURCQ, *Histoire des Chrétiennes. L'Autre moitié de l'Évangile*, Bayard, 2008.

[13] Selon Jean-Jacques ROUSSEAU, *L'Emile ou de l'éducation*, 1762. L'éducation de Sophie devrait rester limitée au strict minimum pratique. On se souvient que Jean-Jacques eut cinq enfants qu'il força sa compagne à abandonner.

chromosomes XX par XY ou vice versa. Faudrait-il, à cause de ces contre sens et ces fausses manœuvres, abandonner les recherches sur la loi naturelle qui sont proposées dans les facultés de théologie catholiques ? Non, sans doute, puisqu'elles visent in fine à la recherche d'une universalité morale qui est, depuis toujours, inhérente à la pensée catholique.

Pour actualiser ces études, il faut cependant prendre la peine de réexaminer avec un regard naïf les strates qui, par sédimentations philosophiques successives, ont construit la doctrine actuelle de la loi naturelle.

2.2 — Sources néo-antiques et néo-médiévales de la réflexion sur la loi naturelle[14]

Sur cette question de la loi naturelle, la théologie catholique prend aujourd'hui pour référence majeure le traité des lois que Saint Thomas d'Aquin a inséré dans la seconde partie de sa Somme et en particulier, dans une question 94 (ST Ia IIae). Dans son document publié en 2009, la Commission théologique internationale[15] cite plus fréquemment que les Écritures, ce texte qui, tout admirable et vénérable soit-il, ne relève pas de la Révélation et mérite d'être présenté avec la distance culturelle et historique nécessaires.

Sauf à risquer de provoquer une réaction qui serait l'inverse d'une large adhésion, il faut bien mesurer en effet, que les chrétiens de bonne volonté qui sont aujourd'hui à la recherche d'une éthique universelle ne sont pas tous prêts à se laisser impressionner par les démonstrations calquées sur celles des scolastiques du XIIIe siècle.

À une époque où bien des textes cités sont aujourd'hui numérisés et donc accessibles dans leur ensemble, les esprits curieux comprennent vite qu'au siècle de saint Thomas d'Aquin, le thème de la loi naturelle avait déjà fait l'objet de controverses plus de quinze fois séculaires. Véritable question de cours depuis les plus beaux temps de cette école d'Athènes que l'Empereur Justinien jugea bon de fermer en 529, ce thème avait été largement hérité de la philosophie grecque puis hellénistique par l'intermédiaire de Boèce, à l'extrême fin du Bas Empire. Avec plusieurs variantes, il était passé ensuite dans la scolastique musulmane et juive par l'intermédiaire de la Syrie, de la Perse, d'Alexandrie d'Egypte et de Cordoue. Les nouveaux lecteurs de saint Thomas d'Aquin sont donc parfaitement en droit de comparer les apports de

[14] NB. Les différents points de cette partie sont argumentés et développés in Elisabeth Dufourcq, *L'invention de la loi naturelle*, 2012.

[15] Voir note 9.

ces innombrables prédécesseurs aux solutions données par le docteur angélique. Ils comprendront ainsi comment le thème de la loi naturelle, associé à une logique géométrique, elle aussi héritée du Bas Empire hellénistique, passa si facilement du domaine de la métaphysique à celui de la théologie morale. Devenu l'outil scolaire de référence, il passa parfois par un itinéraire quasi identique dans le qâlam du Xe Siècle, puis au XIIIe siècle dans le droit canonique latin. En croisant ces textes avec l'histoire politique des temps médiévaux, les lecteurs comprendront aussi que les Empires à prétention universelle se saisirent de la loi naturelle comme d'une oriflamme porteuse d'enjeux totalisant les domaines politiques et spirituels. Au temps de la jeunesse de saint Thomas, elle faisait l'objet d'âpres controverses entre les papes de la première moitié du XIIIe et un Empereur arabisant, Frédéric de Hohenstaufen, roi de Sicile et suzerain de la famille d'Aquin. Par juristes interposés, les uns et les autres se référaient à la loi naturelle pour justifier leur pouvoir universel. Lesquels d'entre eux seraient les plus légitimes à dire ce que contenait, selon eux, la loi naturelle ? Ceux de l'Empereur ou ceux des papes ? Encore aujourd'hui ce thème emporte une réflexion des plus délicates sur les rapports entre les pouvoirs spirituels et temporels dans les Etats laïcs.

Le chrétien de bonne volonté qui, pour lever ces difficultés, ne se contente plus aujourd'hui d'erzatz de seconde main et s'oblige, à lire successivement et dans leur ensemble, les écrits qu'à plusieurs époques de sa vie, saint Thomas d'Aquin dicta sur la loi naturelle permet de nuancer des affirmations trop péremptoires.

Il s'aperçoit d'abord que les démonstrations actuelles sur l'intangibilité de la loi naturelle sont souvent plus thomistes que ne le fut jadis saint Thomas lui-même. Ce qu'enseigne, en effet, Thomas d'Aquin lorsqu'il n'est encore que bachelier sententiaire dans le Paris des années 1250, diffère sensiblement de ce qu'il écrit après 1260, en Italie dans sa Somme contre les Gentils, puis, de sa seconde partie de sa Somme théologique, dictée dans le Paris de l'hiver 1270-1271, en pleine crise anti-aristotélicienne et au lendemain de la mort de saint Louis[16]. Tous ces textes sont aujourd'hui accessibles en français sur internet. Il est donc plus aisé que jadis de se garder soigneusement de prendre pour argument d'autorité des citations tirées, si l'on ose dire, comme le ferait une cartomancienne[17], au début, au milieu et à la fin d'une œuvre monumentale. Ainsi peut-on, en toute bonne conscience, prendre une certaine distance avec les certitudes de néo-thomistes du XXe

[16] Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Le Cerf, 2008.

[17] L'expression est de LEIBNITZ.

siècle qui, pas souci de cohérence, reprirent de saint Thomas les définitions les plus souvent tranchées par le fameux « n'est que » ("*Nihil quod* ") : C'est ainsi que jadis, le père Mandonnet, prédicateur à la Madeline, fit sans doute de saint Thomas un maître presque habilité à « domestiquer l'Esprit Saint » … C'est peut-être en songeant à ces travers passés qu'à la veille de la Pentecôte 2013, le nouveau pape François n'a pas hésité à faire sursauter son auditoire : « Nous ne pouvons pas devenir des chrétiens trop éduqués qui parlent de théologie en prenant le thé. Nous devons être des chrétiens courageux qui vont vers ceux qui sont la chair du Christ, les pauvres ».

> Ces risques étant écartés, reste à mettre mieux en valeur ce que l'enseignement de saint Thomas sur la loi naturelle apporte de plus éclairant pour notre temps. Dans ses questions sur l'habitus qui précèdent le traité des lois, le docteur angélique développe une réflexion d'une grande modernité et d'une extrême virtuosité sur la conjonction de l'inné, de l'acquis et de la grâce. Il concilie de façon très équilibrée l'enseignement d'Aristote sur la construction de soi et celui de Saint Augustin sur l'intervention de l'Esprit. L'habitus est une matrice de l'action. En cela, et quoi qu'en aient dit en leur temps les thomistes offusqués[18], les thèses de Maurice Blondel ne sont nullement en contradiction avec l'enseignement de saint Thomas.

Plus loin, dans son Traité des Lois proprement dit, Thomas d'Aquin, trouve les arguments du meilleur canoniste en reprenant les accents de l'orateur antique. C'est à Cicéron qu'il a longuement étudié dans sa jeunesse étudiante, passée à l'université de Naples, qu'il emprunte une de ses références les plus percutantes pour notre temps. Cicéron qui, on s'en souvient, vivait aux temps troublés des guerres civiles entre Marius et Sylla, puis entre César et Pompée, avait écrit un texte frappé dans un très beau latin : « *Natura jus est quod non opinio genuit* ». Le droit naturel est ce que l'opinion ne crée pas. Fondé sur la loi naturelle, le droit naturel est plus essentiel et profond que l'opinion publique. La loi naturelle c'est ce qui nous donne la force de résister à la tyrannie de l'opinion publique, voire à celle d'une loi inique.

Ce texte est d'une brûlante actualité, à une époque où, comme on l'a vu, des moyens télévisuels et numériques d'une puissance invasive considérable, peuvent forger ce qu'on appelle, *a posteriori* et sans sourire, l'opinion publique.

Non moins actuelle est aussi la réflexion de saint Thomas sur ce que veut dire saint Paul, le grand apôtre des Gentils, lorsque, dans son Epitre aux

[18] Voir recension de la thèse de Maurice BLONDEL, l'Action, signée par le père Schwalm in *Revue thomiste* 1902. Le père Schalm prend de très haut les « fanfaronnades » et les « désinvoltures » de Blondel qu'il appelle à « châtier » pour ses « présomptions de jeunesse ».

Romains[19] ; il parle de ceux qui, sans connaître la Loi juive, l'observent comme des justes. « Ces hommes, sans posséder la Loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi … Ils montrent la réalité de cette loi inscrite dans leur cœur … ».

Est-ce à dire, objecte cependant Thomas d'Aquin, que chacun peut faire sa propre loi ? Non ! « Chacun est à soi-même sa loi », conclut-il, « en tant qu'il participe à l'ordre établi »[20]. Admettons que cette réponse médiévale puisse être moins bien comprise par les Antigone modernes que celle de saint Paul lui-même …

2.3 — Une modernité à redécouvrir, celle de saint Jérôme, de saint Albert le Grand et de saint Bonaventure

Aujourd'hui où la numérisation des sources facilite l'accès à bon nombre d'autres textes médiévaux - hélas, pas encore toujours traduits du latin - il n'est pas moins stimulant d'aller chercher chez les lointains prédécesseurs de saint Thomas, mais aussi chez ses maîtres directs ou ses contemporains, des approches différentes ou complémentaires de la sienne.

2.3.1 — *Saint Jérôme et la syndérèse*

À la fin du XIIe siècle et au tout début du XIIIe, les penseurs de l'école de saint Victor aujourd'hui disparue s'interrogèrent de façon très profonde et subtile sur les fulgurances « naturelles » de la conscience. Ils l'étudièrent comme une composante inhérente à la nature humaine, touchée par la grâce. Ils l'appelèrent d'un nom qui se voulait savant et qu'ils empruntèrent aux pères grecs tout juste retrouvés : la *syndérèse*. L'expression venait plutôt de saint Jérôme ce père de l'Église, albanais d'origine, polyglote et voyageur qui avait vécu au temps où les invasions barbares ravageaient l'Europe, « La syndérèse », avait-il écrit, est cet éclair de conscience qui subsiste dans tout cœur humain, même chez Caïn après l'assassinat d'Abel »[21]. L'idée est superbe. Elle est marquée par le sceau d'un optimisme qui espère ultimement trouver l'humain et non la bête au plus profond de toute conscience.

Reste à savoir, se demande saint Thomas, quelle est la part d'inné ou d'acquis, d'habitus et de grâce qui, tout à coup, permet cette étincelle de

[19] Rm 2, 14.
[20] ST. Ia IIae q 90 art 3 sol 1.
[21] St Jérôme, *Commentaire d'Ezéchiel*. Voir Dufourcq, *L'invention de la loi naturelle*, p. 321 et ss.

conscience et sauve l'humanité ? L'enjeu de cette recherche est essentiel. De siècle en siècle, il a commandé, en Islam comme en chrétienté, la place relative que les théologiens et les juristes ont accordée à l'autorité religieuse d'une part et à la conscience personnelle d'autre part.

2.3.2 — *Saint Albert le Grand et la naissance de la critique scientifique*

Dans quelle mesure notre intelligence est-elle, par ailleurs, capable de faire progresser de concert la maîtrise que nous avons de la nature qui nous entoure et l'humanisation de notre propre nature ? À notre époque où les scientifiques, les théologiens et les moralistes parlent des langages parfois trop différents pour qu'une compréhension mutuelle permette une recherche commune de ce qu'est et fait la nature humaine au sein du monde naturel, il serait aussi très éclairant de mettre à la portée de tous les internautes les écrits de saint Albert le Grand qui fut le premier maître dominicain de Thomas d'Aquin.

En découvrant les écrits de ce précurseur d'une première renaissance scientifique dans les superbes éditions latines *in octavo* qui dorment sur les étagères des bibliothèques universitaires et qui ne sont pas encore numérisés, on reste stupéfaits et consternés de constater qu'ils n'ont pas été traduits en français depuis sept cent ans. Albert le Grand s'y révèle avec toute la puissance et la verdeur d'un pédagogue libérateur. On lui doit une analyse des plus lucides sur les risques d'illusion que peut véhiculer une réflexion sur loi naturelle détachée de la pratique des sciences et de la lecture des évangiles. Ce dominicain allemand qui fut à la fois savant et théologien - conjonction de talents que l'on ne retrouvera que plusieurs siècles plus tard chez certains grands jésuites - manie tour à tour l'audace et l'humilité de l'esprit, la méthode critique qui, seule, permet la progression des sciences et la reconnaissance de nos limites naturelles. Ceci, sans jamais oublier les devoirs de gratitude et de solidarité humaine qu'implique notre noblesse d'enfants de Dieu … .

L'opinion publique, observe d'emblée saint Albert, forge souvent la loi que l'on dit naturelle. Or, n'importe quelle nouvelle si improbable ou même fausse fût-elle, peut générer des mouvements d'opinion. « *Omne probabile genuit opinio* ».

Quant à la nature, est-il certain qu'elle nous conduise au bien ? La nature n'est-elle pas plutôt « moralement neutre » ? Tantôt admirable et tantôt cruelle ?

Lorsque nous cherchons à déceler où réside le bien, attachons nous donc plutôt à cultiver l'étude, la bienveillance à l'égard des innovations et …

raisonnons par étapes … de façon conditionnelle. Il faut, nous conseille saint Albert, observer longuement pour évaluer au plus juste la marge d'incertitude dans laquelle nous nous trouvons. Le pire, serait d'affirmer dans l'urgence que nous savons ce qu'en réalité nous ignorons. Sur ce point, il rejoint un autre grand savant de son temps, Roger Bacon. Mais il conclut avec plus de bénignité. Dans l'incertitude, Albert le Grand conseille de ne jamais trancher dans la précipitation, mais à juger « avec discrétion et bonté ».

Quant à notre capacité à connaître par la science, elle est toujours conditionnée par les outils intellectuels et matériels dont nous nous servons. Commençons donc par travailler à l'accroître, selon les méthodes qu'elle requiert. Soyons toujours conscients des limites, en particulier les limites linguistiques, dans lesquelles nous apportons nos conclusions. En morale et en droit, évitons de croire que nous sommes aptes à promulguer des lois d'emblée universelles : « De même que la capacité de l'enfant réside dans la capacité à tenir sa plume sans précaution et souvent sans aller jusqu'au bout, ainsi est notre science d'un droit dont la première visée serait d'être un droit à l'universel »[22].

Commençons donc plutôt par être bons chrétiens, comme l'Évangile nous y invite : « ‘ Il n'est pas suffisant', ose-t-il lancer aux auteurs qui récitent Aristote plus que les Évangiles, ‘ il n'est même pas licite', même si nous le voulions, de dire ‘Tu aimeras ton prochain dans la limite de la loi naturelle' »[23].

Dans le monde actuel où les esprits curieux cherchent à comprendre les grands esprits en les comparant entre eux, il serait stimulant de rouvrir ces pistes de recherche que le néo-thomisme avait fermées, au temps de la malheureuse querelle moderniste.

2.3.3 — *Saint Bonaventure*

À notre monde dans lequel la redécouverte du sacré passe parfois par celle de l'art, c'est avec bonheur qu'on aimerait enfin offrir au lecteur ce qu'au temps de Thomas d'Aquin, le maître général de l'ordre des Franciscain saint Bonaventure propose de plus éclairant et de plus universellement accessible sur la nature.

La nature dit ce fils de saint François est une sœur. Elle n'est pas un simple décor. Elle n'est pas Dieu, mais lorsque nous la rejoignons par sympathie, alors, comme par un rayon de lumière, comme par un arc en Ciel tout

[22] *Ibid.* , p 263. Repris in Dufourcq, *L'invention de la loi naturelle*, p. 281.
[23] Albert Le Grand De Bono, Tractatus Quintus, q 1, solution 18, p. 266.

à coup réfracté entre ces deux pôles que sont elle et nous, comme dans un silence chargé de présence, elle nous révèle que Dieu est[24]. Tous les missionnaires qui ont vécu au Japon ou au Laos où le regard sur la nature est chargé de spiritualité, reconnaîtront que cette forme de contemplation peut s'éduquer et devenir un des vecteurs les sûrs de l'universalité.

3 — *Au-delà des mots*

3.1 — Le témoin plus que le concept

Parvenus à ce stade, reste à comprendre l'originalité irréductible du christianisme. Se souvenant des églises persécutées de par le monde, le pape François est formel : « Nous devons être des chrétiens courageux qui vont vers ceux qui sont la chair du Christ, les pauvres »[25].

Ces mots rappellent étonnement ceux de saint Clément d'Alexandrie qui vécut un siècle après la mort du dernier apôtre, au temps de l'Empire romain apparemment triomphant et des persécutions tolérées sinon ordonnées. Sans entrer trop avant dans une philosophie de l'ordre naturel très imprégnée par ce pythagorisme qui prévalait dans l'Alexandrie savante de son temps, saint Clément se demande plus simplement en quoi la nature humaine se différencie de celle des bêtes. Pour répondre, il parle de prière et de justice.

« Le sabbat, dit-il, me semble indiquer ce en quoi l'homme diffère des brutes … Seuls, les cupides invités au festin ne répondent pas à l'invitation … seuls les renards préoccupés de la richesse qu'on trouve en minant et en fouillant la terre restent à garder leurs tanières… »[26]. Pour rester « naturellement » humain, ne faut-il pas, souvent, faire silence pour percevoir ces ondes de sympathies que les Ipad ne captent pas ?

Quant à la justice, Clément d'Alexandrie ne la définissait ni par les éléments d'Euclide ni par la loi naturelle, mais par la souffrance de ceux qui en sont privés. « Notre Seigneur … remarquait ce spectateur des exécutions de chrétiens, quand il dit : 'Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice', il nous apprend clairement à chercher en toute circonstance le témoin. Celui

24 Saint Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Traduction sur édition Quarrachi H. Duméry, Paris, Vrin, 1994, p. 57.

25 Discours du Pape François 18 mai 2013 devant 200.000 laïcs réunis place Saint Pierre.

26 Clément d'Alexandrie, *Les Stromates IV*, 31, 1-2 Traduction Le Cerf. Paris 2001. Cité in Dufourcq, *L'invention de la loi naturelle,* p. 670.

qui est privé de justice témoigne que la justice qu'il a aimée est un bien et s'il a faim et soif de justice, il atteste que le bien le meilleur est la justice ».

Ceux et celles qui, par leur vie, sont allés, en témoins du Christ, rencontrer ces témoins de l'humanité que sont les plus pauvres de cette terre, nous invitent à dépasser parfois le champ de notre seule raison pour mieux ouvrir nos cœurs aux feux de l'Esprit Saint.

3.2 — Plaidoyer pour l'éducation à l'imagination et l'ouverture du cœur à l'Esprit

Nous, « images » de Dieu, devrions nous craindre d'être des « imaginatifs » ?

L'idée eut semblé saugrenue au temps de la scolastique et même à l'aube des Lumières. Jadis, le père Malebranche, disciple enthousiaste de Descartes, attribuait au Malin les séductions de l'imagination[27]. Ainsi trouvait-il une explication très docte au péché originel. Eve, plus imaginative qu'Adam, disait-il, avait été la première séduite par les illusions du Malin. C'est ainsi que le mal s'était transmis à toute la descendance de nos premiers parents. Seule une métaphysique de facture platonicienne, mise au service d'une religion d'autorité pouvait permettre de retrouver la vérité. Malgré cette profession de foi, Malebranche lui-même déplorait paradoxalement une diminution des capacités imaginatives chez les vieillards que « la dureté de leur cerveau » rendait rebelles à tout changement et sujets aux tyrannies des habitudes …

Aujourd'hui, le discrédit si longtemps jeté sur l'imagination et en particulier sur l'imagination affective mérite peut-être un procès en révision. Au nom de quelle cohérence intellectuelle, morale ou même institutionnelle devrions-nous négliger cette part essentielle de notre nature ? Pourquoi sous-estimer la puissance rénovatrice de l'image de l'autre que nous portons en nous ? Cette image n'a-t-elle pas été à l'origine de bien de fulgurantes vocations missionnaires[28] et apostoliques ? Souvenons-nous que jadis, une ursuline du couvent de Tours, Marie de l'Incarnation, vit en songe des Indiens du Québec.

Moins exceptionnellement, l'expérience montre qu'à l'instant d'agir, au moment crucial de grands choix éthiques ce ne sont plus tant les réflexions légitimes sur la loi naturelle ou la loi normale qui, en dernier ressort, nous

27 Nicolas MALEBRANCHE, *De l'imagination, De la recherche de la vérité*, Livre II, 2006.

28 En particulier des songes prémonitoires au cours desquels de futurs missionnaires voyaient leur future patrie d'accueil. Elisabeth DUFOURCQ, *Les Aventurières de Dieu*, J.C., Lattès, 1993, réédition Perrine Tempus. 2009.

aident à juger mais l'image de cet autre, présente en nous. Puis-je tuer mon semblable par euthanasie ou par avortement ? Puis-je, ou non, dévaloriser les noms de père et de mère et qualifier de mariage l'union entre deux femmes ou deux hommes, fussent-ils mes amis ? A l'heure où des façons de penser et de communiquer de plus en plus virtuelles nous éloignent du visage réel de l'autre,-il est plus nécessaire que jamais de se représenter, de ré-imaginer « qui est l'autre » avant de se prononcer par des jugements sur le normal ou le naturel.

Cette qualité du rapport à l'autre dont l'imagination est un des puissants vecteurs est aujourd'hui à réinventer. Elle permet de traverser les distances. Au sein d'une économie devenue « sans visage » à force d'être morcelée en étages étanches de sous-traitance, il est essentiel que le sens de notre responsabilité à l'égard de la chaîne de tous ceux qui facilitent notre vie quotidienne, soit rééduqué. C'est là une urgence et ce mot doit être pris ici au sens propre du terme, comme on parle de la rééducation d'une faculté en voie de disparition, à force d'être anesthésiée, insensibilisée, « normalisée », « numérisée »[29].

À l'heure de la disparition virtuelle des distances, il devient aussi essentiel de mesurer que cette virtualité supprime artificiellement les distances réelles. Souvent, elle masque jusqu'au mystère de ces distances irréductibles qui nous séparent des plus proches[30]. Ce n'est pas la facilité d'un clic sur un clavier qui nous éduque à rétablir, avec une délicatesse de « tact » ce « contact », cette compatibilité entre des « longueurs d'onde » qui tendent à s'accorder pour que le « courant passe » et ne cesse plus jamais de « passer ». Pour que s'accomplisse ce miracle de la sympathie apprivoisée et patiemment retrouvée, il faut souvent plus d'attention silencieuse et d'imagination inventive que de savoir acquis.

Pour redevenir sensibles au rythme et à l'image de l'autre, il faut donc peut-être faire d'abord silence, peut-être même fermer les livres pour désencombrer ces voies par lesquelles l'Esprit Vivant anime les esprits et les cœurs qu'Il a créés à son image.

[29] Elisabeth DUFOURCQ, "Bangladesh : requiem pour les ouvrières ensevelies. Et ensuite," dans *Le Figaro* (20 mai 2013), diffusé sur http://rassegna.esteri.it/utility/imgrs.asp?numart=1XYSJU&annart=2013&numpag=1&tipcod=0&tipimm=1&defimm=0

[30] En cela, le livre de Michel SERRES intitulé *Petite Poucette, Manifeste, Le Pommier*, 2012, est à la fois stimulant et, semble-t-il, incomplet. Oui, Petite Poucette tient dans sa main le monde entier, mais que tient-elle si elle ne pense qu'à elle-même ?

Conclusion

L'Esprit Saint ne peut être qualifié encore moins domestiqué par les mots qui sont nos outils légitimes mais auxquels manquent « par nature » l'élan qui ne vient pas de nous. C'est l'Esprit Saint qui, avec une suprême douceur « *spiritualis onctio* », nous apporte, bien plus que le plaisir humain de comprendre, c'est à dire d'inclure dans les limites de notre raison. Par Lui, avec Lui et en Lui, nous éprouvons cette gratitude joyeuse par laquelle nous « sentons », au plus profond de nous-mêmes, que nous allons dans le sens de la création. « *Fons vivus, ignis, caritas et spiritualis onctio, imple superna gratia quae Tu creasti pectora* ».

Studia canonica 49 | 2015, pp. 229-261
doi: 10.2143/STC.49.1.3082845

THE REGULATION OF CONCELEBRATION BY THE DIOCESAN BISHOP

BRIAN DUNN*

SUMMARY — The Roman Missal calls on the Diocesan Bishop to regulate the discipline of concelebration (GIRM, n. 202). Any regulation of concelebration requires a certain amount of background not only of the documents directly connected with concelebration but of the developments associated with concelebration itself. This article examines some of the history connected with concelebration including the studies on concelebration within the liturgical movement in the early twentieth century, the papal and curial pronouncements in the 1950s, the preparation and the promulgation of the new rite of concelebration in 1965. As well, the article considers the possibilities of concelebration within the various revised rituals, the canonical provisions regarding concelebration, the theological and practical issues related to concelebration over the past thirty years including ongoing criticism of the rite. In light of this background, the article will offer a proposal for the actual regulation of concelebration in a diocese.

RÉSUMÉ — Le Missel romain réclame à l'évêque diocésain l'organisation de la discipline de la concélébration (IGMR, n. 202). Tout règlement de la concélébration nécessite une certaine connaissance non seulement des documents liés directement à la concélébration, mais des évolutions relatives à la concélébration. Cet article examine une partie de l'histoire de la concélébration, y compris les études sur la concélébration dans le mouvement liturgique au début du XXe siècle, les déclarations papales et judiciaires dans les années 1950, la préparation et la promulgation du nouveau rite de la concélébration en 1965. En outre, l'article se penchera sur les possibilités de concélébration dans les divers rituels révisés, les dispositions canoniques concernant la concélébration, les questions théologiques et pratiques liées à la concélébration au cours des trente dernières années, y compris la critique

* Assistant Professor on the Faculty at St. Peter's Seminary, London, Ontario. Lecturer for two years at the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa. Instructor with the Atlantic School of Theology, Served as Auxiliary Bishop of the Diocese of Sault Ste. Marie, ON and became Bishop of Antigonish, NS on January 25, 2010.

permanente du rite. À la lumière de ce qui précède, l'article offrira une proposition pour le règlement actuel de la concélébration dans un diocèse.

Introduction

Professor Roland Jacques has spent much of his priestly and professional life serving the people of Viet Nam. His personal example and scholarly work have affirmed the importance of combining theology, canon law and pastoral experience in order to address the needs of a particular people. His example highlights the role of particular law as a way to address local needs. This example is especially inspiring when one reflects on the significance of particular law within the celebration of the liturgy. In this article, I wish to acknowledge Professor Roland's example by studying how the issue of concelebration might be addressed through the particular regulations of a diocesan bishop.

The experience of concelebration during the twentieth century has been intriguing and illustrates a certain amount of development.[1] This development includes the restrictions codified in canon 803 of the 1917 *Code of Canon Law*, the studies within the liturgical movement on concelebration in the 1920s and

[1] See the various articles and books that have reflected on the practice of concelebration: John F. BALDOVIN, "Concelebration: A Problem of Symbolic Roles in the Church," in *Worship*, 59 (1985), pp. 32-47; BISHOPS' COMMITTEE ON THE LITURGY, *Eucharistic Concelebration*, Washington, United States Catholic Conference, 1978 [=BCL]; Annibale BUGNINI, *The Reform of the Liturgy 1948 – 1975*, translated by Matthew J. O'CONNELL, Collegeville, MI, The Liturgical Press, 1990, pp. 123-134 [=BUGNINI]; Ruth FOX, "Concelebration in Chapels of Women Religious," in *Worship*, 70 (1996), pp. 423-432; John HUELS, "Concelebration," *Disputed Questions in the Liturgy*, Chicago, Liturgy Training Publications, 1988, pp. 39-46; Pierre JOUNEL, *The Rite of Concelebration of the Mass and of Communion Under Both Species*, New York, Desclee, 1967 [=JOUNEL]; Archdale KING, *Concelebration in the Christian Church*, London, Mowbray, 1966 [=KING]; Hendrik MANDERS, "Concelebration," *Concilium*, Vol. 2, Glen Rock, Paulist Press, 1965, pp. 135-151 [=MANDERS]; Jean Carroll MCGOWAN, *Concelebration: A Sign of Unity of the Church*, New York, Herder and Herder, 1964 [=MCGOWAN]; Adrien NOCENT, "Questions About Specific Points," in *Vol. 3. The Eucharist*, A. CHUPUNGCO (ed.), *Handbook for Liturgical Studies*, Collegeville, Liturgical Press, 1998, pp. 295-303 [=NOCENT]; Gilbert OSTDIEK, "Concelebration Revisited," *Shaping English Liturgy*, Peter FINN and James SCHELLMAN (eds.), Washington, Pastoral Press, 1990, p 139-171 [=OSTDIEK]; Marcel ROONEY, "Eucharistic Concelebration, Twenty-Five Years of Development," in *Ecclesia orans*, 6 (1989), pp. 117-129 [=ROONEY]; Harmon Daniel SKILLIN, *Concelebration: A Historical Synopsis and Canonical Commentary*, Diss., CLS, no. 450, Washington, The Catholic University of America, 1966; Robert F. TAFT, "*Ex Oriente Lux*: Some Reflections on Eucharistic Concelebration," in *Worship*, 54 (1980), pp. 308-325 [=TAFT, 1980].

1930s, the widespread debate on the history, theology and liturgical practice of concelebration in the 1940s and 1950s, the papal and curial pronouncements in the 1950s, the discussions of the council fathers in the 1960s, the promulgation of the new rite of concelebration in 1965, the possibilities of concelebration within the various revised rituals in the 1970s and 1980s, the formulation of canon 902 in the 1983 *Code of Canon Law* and canons 700-702 in the 1990 *Code of Canons of the Eastern Churches*, the discussions about the theological and practical issues related to concelebration over the past thirty years[2] and the ongoing critique associated with more recent experiences of concelebration.[3] The current reflection on the issues associated with concelebration shows that the Church has responded in a variety of ways to concelebration. A number of important conclusions emerge from this reflection and these are pivotal in assisting the diocesan bishop as he attempts to regulate the practice of concelebration in his diocese.

1 — *Meaning of Concelebration*

One of the first issues that emerges from the studies on concelebration involves the meaning of the word itself.[4] The term 'concelebration' comes

2 An entire edition of *La Maison-Dieu* was devoted to concelebration (*La Maison-Dieu*, 224 [4e trimestre, 2000]); Guillaume DERVILLE, *Eucharistic Concelebration: From Symbol to Reality*, Montréal, Wilson & Lafleur, Ltée, 2011 [=DERVILLE]; Robert F. TAFT, "Eucharistic Concelebration Revisited: Problems of History, Practice, and Theology in East and West. Part I," in *Orientalia Christiana Periodica,* 76 (2010), pp. 277-313 [=TAFT, 2010]; Robert F. TAFT, "Eucharistic Concelebration Revisited: Problems of History, Practice, and Theology in East and West. Part II," in *Orientalia Christiana Periodica*, 77 (2011), pp. 25-80 [=TAFT, 2011].

3 Pope Benedict XVI spoke of the difficulties associated with large scale concelebrations (BENEDICT XVI, post-synodal apostolic exhortation, *Sacramentum Caritatis*, on the Eucharist as the Source and Summit of the Church's Life and Mission, February 22, 2007, n. 61); Cardinal Antonio Cañizares, prefect for the Congregation of Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, believes that the "widening of the faculty to concelebrate needs to be moderated [... and that] the daily concelebrations of priests only, which are practiced 'privately'…do not form part of the Latin liturgical tradition" (Cardinal Antonio CAÑIZARES, Paper for the presentation of the book by Msgr. Guillaume Derville *La concélébration eucharistique*. *Du symbole à la réalité* (Wilson & Lafleur), Pontifical University of the Holy Cross, March 5, 2012 <http://www.zenit.org/en/articles/cardinal-canizares-on-beauty-in-the-liturgy-and-concelebration> February 20, 2013); see also Cardinal Antonio CAÑIZARES, Introduction, in DERVILLE, pp. ix-xii; Cardinal Raymond Burke warned that the excessive use of concelebration can result in the priests' unique role in the sacred liturgy being obscured (David KERR, "Cardinal Burke Cautions Against Overuse of Concelebration," July 10, 2012 <http://www.catholicnewsagency.com/news/cardinal-burke-cautions-against-over-use-of-concelebration/> February 20, 2013).

4 MCGOWAN, pp. 18-19: KING, pp. 1-5.

from the Latin '*concelebrare*' which was taken from the Latin preface of the Gallican sacramentaries of the seventh century.[5] In one sense, the early Church understood that the Eucharist was the celebration of the whole people of God, where all the orders (bishops, presbyters, deacons, and laity) celebrated together (con-celebrate). Fenwick refers to this as ecclesial concelebration and points to a broad understanding of 'concelebration' as the simultaneous participation of several ministers in one liturgical function.[6] On the other hand, 'concelebration' in the strict sense of the word is the simultaneous participation of priests in one liturgical function. These broad and strict definitions are revealing in the sense that the word itself provides an opportunity to consider concelebration from a larger context.

Pope Pius XII acknowledged this broader meaning of the term in 1947 but raised questions about a particular nuance of this meaning.[7] Moreover, the experience of the Eastern Churches shows that they generally view concelebration from this larger perspective. The decree, *Ecclesiae semper*, promulgating the Rite of Concelebration, describes a concelebrated Mass as one where "several priests, in virtue of the same priesthood and in the Person of the High Priest, act together with a single will and a single voice, and together bring about and offer the unique sacrifice by a single sacramental act, and participate in it together."[8]

2 — *Background to Concelebration*

An awareness of some of the history of early Christianity reveals that the early Church had an emerging awareness of the role of concelebration. In his correspondence to the Church at Corinth, Paul is concerned about ensuring unity in the midst of a variety of roles and ministries (*1 Cor* 11:17-34; 12:27-30; 14:26-40), while the *Acts of the Apostles* presents an idealized

[5] Taft states that the first reference to the term "concelebrants" is the Greek term (*sylleitourgoi*) in the canons of the Council of Neocaesarea (ca. 315) (TAFT, 1980, pp. 318-319).

[6] John FENWICK, *Eucharistic Concelebration*, London, Grove Books, 1982, p. 5.

[7] PIUS XII acknowledged this wider meaning of concelebration and saw it as an error: "they look on the eucharistic sacrifice as a 'concelebration,' in the literal meaning of that term, and consider it more fitting that priests should 'concelebrate' with the people present than that they should offer the sacrifice privately when the people are absent" (PIUS XII, encyclical, *Mediator Dei*, On the Sacred Liturgy, November 20, 1947, n. 83, in *AAS*, 39 (1947), p. 553 <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei_en.html>.

[8] *Ritus servandus in concelebratione Missae et Ritus Communionis sub utraque specie*, Editio typica, Typis Polygottis Vaticanis, 1965.

unity within the primitive ecclesial community (*Acts* 1:14; 2:42-47; 4:32-35). The early church fathers had a concern for unity and gradually witnessed to a more defined ministerial structure to serve this unity, that is, one bishop presiding with the council of presbyters and the deacons.[9] The *Apostolic Tradition* (n.4), attributed to Hippolytus of Rome and traditionally viewed as having been compiled around 215 AD, describes an ancient concelebration whereby the priests with the bishop extend their hands over the offerings while the bishop pronounces the words of the anaphora. While this evidence from the first three centuries does not show 'concelebration' in the contemporary sense, Taft notes that these early fathers witness to an emerging differentiation within the liturgy, whereby presbyters participated in the services more than 'as laity' and they indeed performed liturgical actions.[10] This awareness gradually developed until another change could be witnessed: "the service begins to appear less the common celebration of all, each according to his or her rank and role, and more and more that which is done by the ministers for the rest."[11]

Up until the sixth century, any texts attesting to the practice of concelebration make no mention that the concelebrating priests recited aloud the words of consecration. However, in the seventh century, attested in the *Ordo romanus I* and *Ordo romanus III*, concelebration was limited to the great feasts, and priests began to recite the words of the canon.[12] Various theories are proposed for this transition, e.g., that presbyters "co-offer" the sacrifice with the bishop as a result of the extension to presbyters of what was once reserved to bishops; or that they could "co-offer" at the bishop's liturgy, just as some visiting bishops would do.[13]

The present practice of concelebration seems to have its roots in the twelfth century, when the newly ordained were initiated as consecrators of the bread and wine.[14] This practice differed from the ancient concelebration whose primary purpose had been the manifestation of unity. Gradually concelebration fell into disuse for a number of reasons, e.g., it was reserved for great solemnities, there was a radical change in the devotions favored by the people,[15]

[9] for example, IGNATIUS OF ANTIOCH (*Philadelphians* 4; *Ephesians* 20.2; *Magnesians* 6-7) and CLEMENT OF ROME (1 *Epistle* 40:1-5).
[10] TAFT, 1980, p. 316; TAFT, 2010, pp. 297, 307-309.
[11] TAFT, 1980, p. 322.
[12] MCGOWAN, pp. 30-33; TAFT, 1980, p. 319; KING, pp. 23-25; NOCENT, p. 299. The feasts included Easter, Pentecost, Feast of St. Peter, and Christmas.
[13] TAFT, 1980, pp. 318-319.
[14] MCGOWAN, pp. 35-38, 54-56.
[15] KING, p. 38.

there was a tendency of considering the sacraments from their individual efficacy at the expense of the ecclesial aspect of the Eucharist. While the practice of concelebration was diminishing in the West, some, including Thomas Aquinas,[16] continued to defend its theological correctness.

The rite was eventually introduced into the Roman Pontifical of 1596 in the ordination rite, where the newly ordained priest or newly consecrated bishop recited aloud all the prayers of the Mass beginning with the Offertory.[17] Few other changes were made to the rite and the 1917 *Code of Canon Law* merely codified the practice of the day: canon 803 did not permit several priests to concelebrate, except in the Mass at priestly ordinations and episcopal consecrations, according to the Roman Pontifical. As a result, priestly ordinations and episcopal consecrations became the primary experience of concelebrations prior to the council.

The rite of concelebration was obviously in need of revision and, by the 1960s, suggestions were made to achieve this end, e.g., by reducing the number of prayers said by all the concelebrants, by eliminating some of the ritual gestures except by the main celebrant, by including the reception of communion under both kinds, by indicating through the wearing of at least surplice or alb and stole the role of the concelebrants, and by placing the concelebrants around the main celebrant at the altar, unless the number was great.[18]

Besides the above background, the practices of concelebration in the Eastern Churches are instructive as further background to the experience of concelebration.[19] A great variety of traditions of concelebration have survived in the Eastern Churches. For example, with the Syrian Orthodox, the bishop shares the various prayers of the anaphora with the presbyters, but he alone recites the words of institution and the epiclesis; with the East Syrians, the presiding bishop asks one of the presbyters to recite the Eucharistic Prayer; in the Byzantine tradition, some prayers are said by all the concelebrating ministers. In this tradition different ministers are assigned various prayers, duties and functions, without all being required to perform the same gestures or recite the same prayers simultaneously. Nevertheless, all the priests were considered concelebrants even while the celebration of the mysteries is

[16] Thomas Aquinas, *Summa theologica*, III, Q. LXXXII, art. 2: "Whether several priests can consecrate one and the same host?"

[17] For a summary of this process, see King, pp. 70-80.

[18] Martimort, "Le ritual de la concélébration eucharistique," in *Ephemerides liturgicae*, 77 (1963), pp. 147-168. See also Bugnini, pp. 127-129; Derville, pp. 23-24.

[19] For this summary, see King, pp. 102-132; Taft, 1980, pp. 308-313; McGowan, pp. 39-53; Taft, 2010; Taft, 2011.

attributed to one presiding celebrant, and none of the concelebrants recite the anaphora. Some Eastern traditions, e.g., Ethiopians and both Orthodox and Catholic Syrians, have a practice of "synchronized Masses" with each celebrant having his own bread and cup. This variety of practices leads to two realizations, namely, that silent concelebration was indeed practiced and that much of the Eastern tradition emphasizes the 'concelebration' of all services and sacraments. This kind of concelebration occurred with all the various ministers participating according to their rank and fulfilling actions as distributed among all. Moreover, some of these Eastern Churches present another level of concelebration and consider "the Church's earthly liturgy as a concelebration with the Heavenly Liturgy of the Communion of Saints, as reflected not only in the earliest liturgical texts of the Byzantine Divine Liturgy, but also in the iconography of the church building."[20]

3 — *Factors Influencing Concelebration Prior to Vatican II*

During the 1920s and 1930s, several factors contributed to a new interest in the issue of concelebration.[21] Pius XI called for a greater contact with the Eastern Churches, and as a result, more contact arose with the experience of concelebration. The second factor involved the emergence of the liturgical movement. This movement focused on the participation of the faithful in the liturgy and led to a growing acceptance of a more communitarian liturgy. One of its leaders, Dom Beauduin, wrote that the meaning of concelebration involved an emphasis on hierarchical unity, and he suggested a restoration of concelebration under three conditions: only with the bishop presiding; reserved for great and solemn occasions; and with special rubrics laid down by Rome.[22] A third factor involved the study on concelebration by John Hanssens, where he distinguishes between full or sacramental concelebration, where the concelebrants pronounce the consecratory words, and a ceremonial concelebration, in which only the principal celebrant pronounces the consecratory words.[23] In the late 1940s and 1950s, theologians began to

[20] TAFT, 2010, p. 281.

[21] For a summary of these factors, see MCGOWAN, pp. 72-109; OSTDIEK, pp. 141-142; MANDERS, 135-144. MANDERS (p. 135) states that in the sixty years prior to the Vatican Council, 75 articles or books focused on the topic of concelebration; these studies were predominantly European (33 in French, 10 in German, 9 in Dutch, 8 in Spanish, 5 in Latin and 4 in Italian).

[22] For a summary of BEAUDUIN's contributions, see MANDERS, p. 138.

[23] John HANSSENS, "De concelebratione eucharistica," in *Periodica*, 16 (1927), pp. 143-154; 181-210; *Periodica*, 17 (1928), pp. 93-127; *Periodica*, 21 (1932), pp. 193-219. For a discussion of this work, see MCGOWAN, pp. 72-74; MANDERS, p. 139.

discuss whether or not silent concelebration was sacramental and sacrificial, historically and dogmatically.[24] From the historical point of view, it seemed reasonable to suppose that verbal sacramental concelebration developed from a pre-existent silent, sacramental concelebration, rather than that sacramental concelebration developed from a rite of purely ceremonial concelebration. Taft suggests that it would be more accurate to note that the origins of what we mean by "concelebration" are multiple.[25] They probably arise from the eucharistic expression of the communion of the local Church celebrated by the bishop together with presbyters, deacons, deaconesses, widows, virgins, etc. Another source is the experience of "eucharistic hospitality" accorded visiting bishops as a sign of communion between Sister Churches. Furthermore, as bishops assigned priests to preside at the Eucharist, a consciousness probably grew that they could co-offer at the bishop's liturgy, after the example of visiting bishops. With due respect to the teaching of Pius XII and the Holy Office, and in light of the variety of traditions in the Eastern Churches, the question continues to remain for some authors whether a priest can really exercise his priestly powers, really consecrate, by merely uniting his intention to that of the principal concelebrant.[26]

Besides these factors, other factors influenced a reconsideration of concelebration.[27] Under the pontificate of Pius XI, an expectation was developing whereby priests were expected to celebrate Mass every day. Moreover, priests experienced serious practical difficulties associated with the celebration of private Masses, especially during priests' retreats and large gatherings of priests. These practical difficulties as well as the growing appreciation of the whole celebrating assembly contributed to the revision of the rite as directed by Vatican II.

Furthermore, papal and curial documents contributed significantly to the teaching associated with concelebration. In the midst of the discussion that emphasized the social character of the Eucharist and the importance of priests "concelebrating" with the people present, Pius XII affirmed that the priest offers the Eucharist in the name of Christ and of the faithful, even in a private Mass.[28] This statement affirmed the practice of private Masses. A few years later, Pius XII taught that priests who assist at (rather than

[24] a discussion of the various theologians, see McGowan, pp. 77-109.
[25] Taft, 2011, p. 310.
[26] Taft, 2011, p. 285, footnote, 28; Rooney, p, 126; Ostdiek, pp. 168-169.
[27] For a summary of these factors, see Ostdiek, pp. 141-142; Manders, 135-144.
[28] XII, encyclical, *Mediator Dei*, On the Sacred Liturgy, November 20, 1947, nn. 95-97, 83-84, in *AAS*, 39 (1947), pp. 556, 553.

celebrate) the Eucharist are compared to lay people attending Mass.[29] Later, in 1956, Pius XII addressed the International Convention on Pastoral Liturgy and stated that concelebrants must themselves say over the bread and wine: 'This is my Body', 'This is my Blood'; otherwise, their concelebration is purely ceremonial. He noted that it does not suffice to have the intention of making their own the words and actions of the celebrant.[30] The Holy Office continued this teaching by reiterating that "only he who pronounces the words of consecration celebrates validly."[31] One year later the Sacred Congregation of Rites forbade the practice of synchronized Masses, but, for a just and reasonable cause and the authorization of the bishop, permitted communal celebration, the *messe communautaire*, whereby one priest celebrated and the others assisted in alb and stole.[32] These papal and curial documents, while trying to define the requirements and restrictions associated with concelebration, had the effect of stimulating theological research in this whole area.

In reviewing this background, one could conclude that the emerging theological awareness and magisterial teaching, combined with practical issues, set the stage for the discussions about concelebration at Vatican II. Thus, Ostdiek notes that "on the eve of the council, a number of theological boundaries seemed effectively established: the value of private celebration, the requirement of verbal consecration for true concelebration, a minimalist theory of consecration as constituting the essence of the Eucharistic sacrifice, the theological definition of the priesthood in terms of its unique power to

[29] PIUS XII, allocution, *Magnificate Dominum*, November 2, 1954, in *AAS*, 46 (1954), pp. 669-670. MANDERS believes that this address and the one in 1956 puts "great obstacles in the way of theological penetration" (p. 141).

[30] PIUS XII, allocution, September 22, 1956, in *AAS*, 48 (1956), pp. 716-718. In light of this teaching, "and in order to facilitate concelebration," the New Roman Missal made the words of the Lord identical in each of the new Eucharistic Prayers (PAUL VI, Apostolic Constitution, *Missale Romanum*, On the New Roman Missal, April 3, 1969).

[31] HOLY OFFICE, Response to *Dubium de valida consecratione*, May 23, 1957, in *AAS*, 49 (1957), p. 370; CLD, IV, p. 256. For a discussion of this response, see MANDERS, pp. 141-147; MCGOWAN, pp. 104-106. While recognizing the right of the Roman Catholic Church to determine the concrete praxis associated with the discipline of concelebration, Taft warns of the consequences of raising "particular disciplinary exigencies to the level of a universal dogmatic principle, and then apply it in judging the practice of other churches or other epochs" (TAFT, 1980, p. 324; see also TAFT, 2011, pp. 75-80). While Taft thinks that "Pope Pius XII was wrong in his decision on eucharistic concelebration" (TAFT, 2011, p. 285, footnote, 28), Derville disagrees with Taft on this point (DERVILLE, p. 69, footnote 206).

[32] SACRED CONGREGATION OF RITES, Instruction on Sacred Music and Sacred Liturgy, September 3, 1958, nn. 38-39, in *AAS*, 50 (1958), p. 644.

act in the name of Christ, and a strong emphasis on the unity of the priesthood as the symbolic meaning of concelebration."[33]

4 — *Vatican II and Postconciliar Teaching on Concelebration*

The discussions in preparation for Vatican II and at the Council itself focused on several aspects of concelebration. The council fathers proposed several reasons for the extension of the use of concelebration: to better manifest the unity of the Church in the unity of the priesthood; to better foster the piety of priests and people; and to alleviate practical difficulties and inconveniences.[34] After several debates on the topic, the Constitution on the Sacred Liturgy, *Sacrosanctum concilium* (SC), approved on December 4, 1963, taught that concelebration "aptly expresses the unity of the priesthood" (SC, n. 57) and called for a new rite of concelebration (SC, n. 58). The council also preferred communal celebrations to individual celebration (SC, nn. 27 and 41). Moreover, the council referred to concelebration in two other documents. The Decree on the Ministry and Life of Priests, P*resbyterorum ordinis*, notes that concelebration highlights the unity between priests and their bishop (n. 7); the Decree on Ecumenism, *Unitatis redintegratio*, teaches that the broader unity of the various Churches is made manifest through concelebration (n. 15).

Within a few months of the approval of the Constitution on the Sacred Liturgy, the Concilium for the Implementation of the Constitution on the Sacred Liturgy began the process of preparing the new rite. It dealt with several specific issues, e.g., the number of concelebrants, the parts that the concelebrants would recite, the extension of hands over the gifts, the receiving of communion from the chalice, and the obligation to wear all the vestments.[35] After several months of experimentation from July 3, 1964 to March 21, 1965,

[33] OSTDIEK, p. 144.

[34] OSTDIEK, p. 146. See also, KING, p. 65-69; Piero MARINI, *A Challenging Reform: Realizing the Vision of the Liturgical Renewal*, Mark FRANCIS, John PAGE, and Keith PECKLERS (eds.), Collegeville MN, Liturgical Press, 2007, pp. 103-109 [=MARINI]. OSTDIEK provides a review of the documents and discussion on the topic of concelebration in preparation for and during Vatican II (pp. 144-154). He notes that there was significant opposition at first, but several pastoral needs seemed to influence a more positive stance, i.e., the pastoral needs of pilgrimage shrines and religious communities, and the ecumenical encouragement of the bishops of Eastern Churches. As well, many spoke of the unity of the Eucharist, the unity of the priesthood, the unity of priests with their bishop, the unity of priesthood and sacrifice, etc.

[35] For a summary of these discussions, see BUGNINI, pp. 123-132. See also MARINI, pp. 103-110.

Paul VI promulgated on March 7, 1965, the new Rite of Concelebration with the decree, *Ecclesiae semper*. This decree provided an expansion of the theological support for concelebration by stressing a three-fold unity: the unity of the sacrifice of the cross as the many Masses represent only the single sacrifice of Christ; the unity of the priesthood; the unity of action of the entire people of God as the true nature of the Church appears more clearly as it is preeminently manifested through the action of the entire holy people of God acting in a hierarchically ordered manner.[36] The rite included nine different rites of concelebration, i.e., Pontifical Mass, Solemn Mass, Mass with a Deacon, Sung Mass, Recited Mass, Mass at the Ordination of a Priest, Mass at the Consecration of a Bishop, Mass for the Blessing of an Abbot, and Mass for Priests who are infirm. This last Mass, the only one allowed in order to foster individual devotion, was a total innovation characterized by great flexibility in terms of vesture, posture, recitation of prayers, gestures and choice regarding the communion rite.[37] Thus, the Rite of Concelebration was the first rite to be restored by the Vatican liturgy and it represented the Holy See's new way of understanding the liturgy: no longer as an imposition of norms laid down by Rome but the result of consultation and experimentation.[38]

Besides the new Rite of Concelebration, the teaching of Vatican II provides an important context for a reconsideration of the practice of concelebration, especially as it focuses on who those who celebrate the liturgy. The teaching of the Constitution on the Sacred Liturgy (SC, nn. 26-29), acknowledged by the *Catechism of the Catholic Church* [CCC] (nn. 1140-1144), states that the whole community, the Body of Christ united with its Head, celebrates the liturgy. Liturgical services are celebrations of the Church whereby the people of God is united and organized under the authority of the bishops. "The celebrating assembly is the community of the baptized" (CCC, n. 1141)[39] who do not all have the same functions; some are called to a special service of the community and are consecrated by the sacrament of Holy Orders; other ministries exist and they function in accord with

[36] SACRED CONGREGATION OF RITES, decree *Ecclesiae semper*, *The Rites of Concelebration and Communion under both kinds*, March 7, 1965, in *National Bulletin on Liturgy*, 3 (April 1965), pp. 35-36; DOL 223: nn. 1788-1792.

[37] BUGNINI, p. 126; JOUNEL, p. 168.

[38] MARINI, p. 110.

[39] This teaching must provide the larger context for appropriately interpreting n. 42 of the *Redemptionis Sacramentum*: "Accordingly, terms such as 'celebrating community' or 'celebrating assembly' […] and similar terms should not be used injudiciously" (CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP AND DISCIPLINE OF THE SACRAMENTS, Instruction *Redemptionis Sacramentum*, on Certain Matters to Be Observed or Avoided Regarding the Eucharist, March 25, 2004 [Washington, USCCB, 2004]).

liturgical traditions and pastoral needs and often exercise a genuine liturgical function. "In the celebration of the sacraments it is thus the whole assembly that is *leitourgos*, each according to his function, but in the 'unity of the Spirit' who acts in all" (CCC, n. 1144). This understanding of the celebrating community provides the theological foundation within which the practice of concelebration is best understood.

After the Rite of Concelebration was promulgated, a few postconciliar documents addressed the rite, each specifying certain teachings associated with concelebration. On May 25, 1967, the Sacred Congregation of Rites issued the instruction, *Eucharisticum Mysterium,* which urged priests to celebrate or concelebrate the Mass and not participate in the Eucharist as laity (n. 43). It taught that concelebration not only symbolizes, but also strengthens, the brotherly bond of the priesthood; thus, priests should concelebrate the Eucharist unless it conflicts with the needs of the faithful (n.47). When the rite was amended and inserted in the 1969 *General Instruction of the Roman Missal* [GIRM], the context of the entire celebration of the Eucharist with the exercise of the various roles of the participants provides concelebration with a perspective whereby the action of the whole People of God could be fully manifested.[40]As will be seen, the 2002 edition of this GIRM continues to develop important principles for concelebration.

The third document, the 1972 Declaration from the Sacred Congregation for Divine Worship, dealt with some problems associated with concelebration and specifically addressed concelebration in institutes of consecrated life.[41] It notes that "fraternal concelebration by priests symbolizes and strengthens the links which unite them with one another and which unite the community" (n. 1). It also emphasized that "care should be taken that each part of the Mass is carried out according to its own nature, the distinction of offices and function is respected, and the role of music and silence is considered" n. 3.a). Here the declaration is highlighting the importance of some of the individual ritual elements of the rite. Finally, the 1984 *Ceremonial of Bishops* stated that concelebration should occur "so that the mystery of the unity of the Church may be made manifest through the eucharistic celebration and so that the presbyters may be seen by the entire community to be the presbyterate of the bishop" (n. 21). This last provision attempts to highlight the sign value of the gathering of presbyters and to connect the presbyters with the rest of the assembly.

40 p. 123.

41 SACRED CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP, Declaration, *In Celebratione Missae*, On Concelebration, August 7, 1972, in *AAS*, 64 (1972), pp. 561-563.

Both the conciliar and the post-conciliar documents provided the sources for canon 902 on concelebration in the 1983 Code of Canon Law: "Priests may concelebrate the Eucharist unless (*nisi*) the welfare of the Christian faithful requires or urges otherwise but with due regard for the freedom of each priest to celebrate the Eucharist individually, though not during the time when there is a concelebration in the same church or oratory." This canon directly authorizes every priest, without the permission of the Ordinary or on particular occasions, to concelebrate the Eucharist. The operating principle is that priests "may" concelebrate the Eucharist. No permission is needed. However, the qualification of the operating principle is that the "benefit/ welfare" (*utilitas*) may either "require or suggest" that a priest not concelebrate. Concelebration may not be at the expense of the needs (or rights) of the faithful for the Eucharist. Moreover, the basic principle of concelebration is balanced with another principle: a priest is "entitled" (*integrum est*) to celebrate the Eucharist individually. There is one restriction: concelebration and individual Masses may not be simultaneous with a concelebration in the same church or oratory.

The Code also forbad Catholic priests to concelebrate the Eucharist with priests or ministers of Churches or ecclesial communities which are not in full communion with the Catholic Church (can. 908). The Secretariat for Promoting Christian Unity had earlier mentioned in 1970 the issue of common eucharistic celebration jointly celebrated by ministers belonging to separated Churches and ecclesial communities.[42] In 1972, it affirmed the basic principle that of its nature, the celebration of the Eucharist signifies the fullness of the profession of faith and ecclesial communion.[43] Hence the 1983 Code of Canon Law says that Catholic priests are forbidden to celebrate the Eucharist with priests or ministers of Churches or ecclesial communities which are not in full communion with the Catholic Church (can. 908). This prohibition is reinforced by the just penalty prescribed in canon 1365. However, concelebrations among Catholics of diverse rites is not excluded. With the appropriate permission, the rite of a host Church may be used and the concelebrants may wear the vestments of their own rite.[44]

42 SECRETARIAT FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, Declaration, *Dans ces derniers temps*, On the Position of the Catholic Church on the Celebration of the Eucharist in Common by Christians of Different Confessions, January 7, 1970 in *Vatican Council II. The Conciliar and Post Conciliar Documents*, ed. Austin FLANNERY, New York, Costello Publishing, 1975, pp. 502-507.

43 SECRETARIAT FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, Declaration, *in Quibus rerum Circumstantiis*, On Admitting Other Christians to the Eucharistic Communion in the Catholic Church, June 1, 1972 in *Vatican Council II. The Conciliar and Post Conciliar Documents*, ed. Austin FLANNERY, New York, Costello Publishing, 1975, pp. 554-559.

44 These provisions are rooted in the discussion on interritual concelebration from 1969 as mentioned by BUGNINI, pp. 132-133.

The 1990 *Code of Canons of the Eastern Churches* (CCEO) contains the same norms regarding concelebration as found in the *Code of Canon Law* (CCEO, cann. 700-702, 1440). One significant difference is the definite preference for concelebration to highlight the "unity of the priesthood and sacrifice" (CCEO, can. 700, §2). The rules for concelebrating are different for each Eastern Catholic Church. The general rule is that a Latin-rite priest may be admitted as a concelebrant by the local Eastern bishop (CCEO, canon 701). In this case it is preferable that he wear the vestments of his own rite. The rest would depend on what is required of concelebrants in the particular rite. If concelebrating priests are required to recite part of the anaphora (Eucharistic Prayer) and the liturgy is celebrated in a totally unknown language, then it would be better for the Latin-rite priest to apply the criteria of *Redemptionis Sacramentum* n. 113 and refrain from concelebrating.[45] As well, the Congregation for the Eastern Churches provides some precautions associated with concelebration: "Care should be taken that the concelebrants are not of such quantity so as to have to overflow into the nave where the faithful are, and thus outside of the Sanctuary itself, or to occupy the space of the Sanctuary in such a way that impedes the dignified celebration of the rite."[46]

Furthermore, the section on concelebration in the 2002 GIRM contains some additions regarding concelebration, thus emphasizing a number of significant values. The prohibition against individually celebrating the Mass of the Lord's Supper on Holy Thursday and the Easter Vigil (GIRM, n. 199) recognizes the centrality of these concelebrations for the whole community. The welcoming of visiting priests can be a sign of eucharistic hospitality and fraternal welcome by the local community, in accord with the venerable tradition of the Church (as reflected in GIRM, n. 200). The provision in n. 201 drops the words, "the competent superior may permit concelebration," of the 1975 GIRM (n. 154); thus, the faculty to decide when a concelebration may take place is now given by the law itself, provided "necessity or pastoral benefit suggest it." This represents a widening of the possibilities for the practice of concelebration. The new wording in GIRM, n. 202 acknowledges that the bishop can regulate the discipline in all churches and oratories of his

45 Regarding the language of the concelebrants, "where it happens that some of the Priests who are present do not know the language of the celebration and therefore are not capable of pronouncing the parts of the Eucharistic Prayer proper to them, they should not concelebrate, but instead should attend the celebration in choral dress in accordance with the norms" (Congregation for Divine Worship and Discipline of the Sacraments, Instruction *Redemptionis Sacramentum*, March 25, 2004, n. 113).

46 Congregation for the Eastern Churches, Instruction, Applying the Liturgical Prescriptions of the Code of Canons of the Eastern Churches, January 6, 1996, n. 57 <http://www.ewtn.com/library/curia/eastinst.htm#15>.

diocese, thus eliminating any reference to "churches of exempt religious," as found in the 1975 GIRM (n. 155). The 2002 GIRM expands the number of celebrations recommended for concelebration with the bishop, including more solemn days of the liturgical year, the celebrations of the Founder Saint of a local Church or the Patron of the diocese, and anniversaries of the bishop (n. 203). It also permits trination on All Souls' Day (n. 204 d).

Two norms highlight the sign value of the gathering of presbyters: the new norm on the preparations in the sanctuary, i.e., the seats, texts, and chalices, and the norm stating that the deacon stands behind the concelebrating priests (n. 215; cf. n. 310) acknowledges the importance of the concelebrants as a group. The importance of ministers doing their proper parts highlights the focus on the distribution of functions within the liturgy, thus contributing to a visibility of a hierarchically ordered liturgy (n. 208). During the doxology at the end of the Eucharistic Prayer, an option is introduced whereby other concelebrants may recite the prayer "if this is desired" (n. 236). Here one recognizes the importance of the principal celebrant who has the "office of presiding over the gathering and of directing the prayer" (n. 310), and who should clearly appear in word and action as the president of the assembly. This office of presiding, with its own presidential prayers, finds new emphasis in the 2002 GIRM (nn. 30, 32, 59, 108, 392). For the Our Father, the concelebrants are to extend their hands (n. 237), highlighting the importance of gesture in the celebration of the rite. Ultimately, many of these values will be reflected in the regulations that will be proposed in this article.

It is instructive to note the reasons for some of the changes that occurred during the evolution of the rite. The concelebrants were first directed to recite the prayers "aloud" (Rite of Concelebration, n. 14), while the 2002 GIRM (n. 218) states that the concelebrants should recite their common parts in a very low voice (*submissa voca*). The changes were made to highlight the role of the principal celebrant and to ensure that the assembly would hear him without difficulty. Likewise the limitations on the number of concelebrants were placed so that the sacred action may be clearly seen by the rest of the assembly (GIRM, n. 215). This concern for the assembly is an important principle that must be recognized in any diocesan regulations.

More recently, papal teaching has highlighted other aspects of concelebration. In addressing his brother priests at the opening of the Year of the Priest, Pope Benedict stated: "the ordained ministry has a radical *'communitarian form'* and can be exercised only in the communion of priests with their bishop. This communion between priests and their bishop, grounded in the sacrament of Holy Orders and made manifest in Eucharistic concelebration, needs to be translated into various concrete expressions of an effective and affective priestly

fraternity."[47] Here concelebration is directly related to the intimate brotherhood of priests, which is manifested in mutual aid, spiritual as well as material, pastoral as well as personal, in their meetings and in communion of life, of labor and charity. Concelebration can be a real sign of the brotherhood of priests; it can both symbolize and strengthen the brotherly bond of the priesthood.

5 — *Criticisms Associated with Concelebration*

One of the consistent responses to the experience of the Rite of Concelebration has been that of criticism. This has arisen from a number of sources. Those who critique the ritual elements acknowledge that the very enactment of the rite expresses a theology of priesthood but falls short in expressing the other theological meanings of the rite.[48] One sign of this is the fact that the rubrics focused merely on the one element of this theology, i.e., unity of the priesthood: the priests are vested fully (n. 12); they say the prayers of consecration together (n. 13); they stand around the altar (n. 32). Another critique arises from those who desire that the rite should reflect Vatican II ecclesiology.[49] For them, the rite should reflect more effectively the conciliar shift in ecclesiology, which highlights the Church as the people of God and recognizes that all participate in the celebration, according to their role or ministry.

Criticism of the rite itself also focused on the fact that the rite suggests that concelebrated Masses are somehow different than other eucharistic liturgies, "as if the participation of additional presbyters was an enhancement rather than the normal means of signifying the Church at worship with its hierarchical orders (bishops, presbyters, deacons) taking part within the whole praying people."[50] Some criticize the perception that the rite of concelebration is frequently seen as a means of adding solemnity to a particular celebration or that concelebration is an impressive liturgical display, intended to enhance a special occasion.[51]

47 BENEDICT XVI, Letter, *Proclaiming a Year for Priests on the 150th Anniversary of the* Dies Natalis *of the Curé of Ars*, June 16, 2009 <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents /hf_ben-xvi_ let_20090616_anno-sacerdotale_en.html>.

48 ROONEY, pp. 120-121, 125; OSTDIEK, p. 163; R. Kevin SEASOLTZ, *New Liturgy, New Laws*, Collegeville, Liturgical Press, 1980, pp. 88-90; HUELS, p. 40; William COSGRAVE, "Second Thoughts on Concelebration," in *The Furrow*, 44 (April 1993), pp. 236-239.

49 OSTDIEK, p. 161; Kevin IRWIN, *Context and Text. Method in Liturgical Theology*, Collegeville, The Liturgical Press, 1994, p. 72.

50 Frederick MCMANUS, ed., *Thirty Years of Liturgical Renewal*, Washington, United States Catholic Conference, 1987, p. 48.

51 MCMANUS, *Thirty Years of Liturgical Renewal*, p. 50.

Another critique comes from the experience of monastic communities.[52] While the experience of concelebration has been a largely positive one for these communities, the underlying ecclesiological model provides a poor theological fit, for greater congruence needs to be achieved between sacramental theology and the monastic charism. While the rite emphasizes the unity of the priesthood, the particular theology of priesthood is based largely on its relationship to the episcopacy. This vision is somewhat problematic for priests living in religious communities whose primary identity is a monastic one, and whose ordinary is their abbot. A special rite for monastic communities would highlight, not the unity of the priesthood, but the unity of the entire monastic community held together by the perpetual vows of all the monks, whether priests or brothers.

Pope Benedict XVI highlighted the difficulties associated with concelebration and large-scale celebrations. He notes: "it is not always easy in such cases to give clear expression to the unity of the presbyterate, especially during the Eucharistic Prayer and the distribution of Holy Communion. Efforts need to be made lest these large-scale concelebrations lose their proper focus. This can be done by proper coordination and by arranging the place of worship so that priests and lay faithful are truly able to participate fully."[53] Derville mentions some of the issues associated with large numbers of concelebrants: "the near impossibility of synchronizing the words and gestures that are not reserved for the principal celebrant, the distance from the altar and the offerings, the lack of vestments for some concelebrants, the absence of harmony of colors and shapes, all may obscure manifestation of the unity of priesthood."[54]

Other critiques focus on the fact that some people experience the rite as a source of disunity and separation, either between clergy and laity and/or between men and women. From a feminist perspective, some experience concelebration as a "ritual manifestation of male bonding and male power"[55]

52 ROONEY, p. 128; Kevin IRWIN, *Context and Text. Method in Liturgical Theology*, Collegeville, The Liturgical Press, 1994, p. 72; Dom Dunstan O'KEEFFE, "Concelebration in Monastic Communities," Paper from Joint Symposium at Downside Abbey, Bath, May 26, 2003 <http://www.benedictines.org.uk/theology/2003/dunstan_okeeffe_concelebration.rtf>; Daniel REES, et al., *Consider Your Call A Theology of Monastic Life Today*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1978, p. 240.

53 BENEDICT XVI, Post-synodal Apostolic Exhortation, *Sacramentum Caritatis*, on the Eucharist as the Source and Summit of the Church's Life and Mission, February 22, 2007, n. 61.

54 DERVILLE, p. 92.

55 Elizabeth SCHÜSSLER-FIORENZA, "Tablesharing and the Celebration of the Eucharist," in David POWER and Mary COLLINS (eds.), "Can We Always Celebrate the Eucharist?," *Concilium* 152, New York, Seabury, 1982, p. 4. See also the perspective of Diann NEU in the same volume of *Concilium*: Diann NEU, "Our Name is Church: The Experience of Catholic-Christian Feminist Liturgies," pp. 75-91.

or of clerical bonding and clerical power.[56] Others experience the rite as a "painful reminder that [women religious] are regarded by the Church to be unable to image Christ fully and to exercise full spiritual leadership."[57]

In spite of the variety of criticisms associated with concelebration, the rite itself can be an important expression of unity, of the theology of the relationship of the priests and bishop within a diocese and of the unity of the whole Church.

In response to some of these critiques, some authors have suggested a variety of ritual models of concelebration flowing out of the liturgical experience of the other sacraments.[58] The idea of "assisting" or "being associated with the celebrant" may be witnessed in infant baptism, adult baptism, confirmation, communal penance with individual confession and absolution, and anointing. In many sacraments, assisting or associated priests perform a gesture together with the celebrant, e.g., anointing in baptism or laying on of hands at confirmation or ordination. Moreover, the wide range of ways in which the members of the assembly participate might give new ways for developing the rite of concelebration, e.g., godparents signing the one to be baptized or the sponsor placing hand on the shoulder of the one to be confirmed. How might these experiences inspire changes to concelebration?

Undoubtedly, just as most of the other postconciliar rites have been revised, so the Rite of Concelebration needs revision. With the experience of the rite and the various other models of concelebration, a new rite could certainly address much of the critique of the present rite. Unlike the process of formulating the 1965 rite where only one experience of concelebration was available, a revision of the rite would benefit from the experience of a variety of models of concelebration.

6 — *Conclusions Arising From the Experience of Concelebration*

The remarkable research that has taken place on concelebration has led to numerous conclusions. While most studies gladly acknowledge that the practice of concelebration has dealt with the practical concern of the multiplicity of Masses in groups of priests, concelebration must not be reduced to a rite

[56] OSTDIEK, p. 140; HUELS, p. 41.
[57] FOX, p. 430.
[58] OSTDIEK, p. 164-167; ROONEY, p. 124.

of convenience for the gathered priests. In fact, the rite expresses a threefold theology and no study disputes this underlying theology of the rite, namely that concelebration ritually expresses the sacramental unity of the Church, of the ministerial priesthood with the priesthood of the baptized and the inherent unity of the Eucharist itself.[59] This conclusion is the basis for realizing that the tension associated with concelebration is a healthy sign of vitality in the Church, for the tension in fact seeks a new way of practicing concelebration that would express a broader perspective than merely the unity of the priesthood. The theology of the Eucharist expressed in the Constitution on the Sacred Liturgy and in the *Catechism of the Catholic Church* provides the appropriate foundation for a new consideration of concelebration. How should this rite be adapted to ensure that all who are gathered will experience themselves as a celebrating assembly? The whole community needs education on the meaning of being a celebrating assembly. Rooney suggests that a deeper understanding of the word '*celebrare*' would be helpful: while maintaining the hierarchic nature of the liturgy, the word "should not be used so much to distinguish *roles* within the assembly, as *actions* in the life of the Church."[60]

Another conclusion emerging from a consideration of the history of concelebration focuses on the fact that concelebration has ancient roots but has evolved (and will continue to evolve) in the East and the West. Even the twentieth century shows a remarkable evolution: from the restriction of concelebration in the 1917 *Codex Iuris Canonici* to the outright encouragement of the practice whenever priests gather together with their own bishop (GIRM, n. 203).

Just as many of the rituals for the various sacraments have been revised, likewise the Church experiences a real call for a revision of the rite of concelebration. This revision could include a variety of rites of concelebration, for example, a form of co-consecration, a form of shared presidency, or a form that included silent gesture.[61] Another rite might be used specifically

59 BISHOPS' COMMITTEE ON THE LITURGY, *Eucharistic Concelebration*, Washington, United States Catholic Conference, 1978, p. 6. KING concludes that the extension of the rite of concelebration "has not been granted merely because it is ancient, nor yet as a solution to practical difficulties when a large number of priests are assembled. Concelebration has a pastoral significance: a visual demonstration of the unity of the Church, emphasizing the essentially communal nature of the eucharistic sacrifice, and thus providing an antidote to a false individualism" (KING, p. 133).

60 ROONEY, p. 127.

61 See Edmond CULLINAN, "Further Thoughts on Concelebration," *The Furrow*, 44 (June 1993), pp. 375-377.

for the conventual Mass for male communities of consecrated life.[62] The relationship between priest and brother within these communities could led to a deeper appreciation of the unique unity of the entire monastic community, as suggested by the 1972 Declaration from the Sacred Congregation for Divine Worship. These new rites could emerge as a result of the experience of the various models of concelebration that may be seen in some of the revised rituals of the other sacraments.

Others have concluded that the Rite of Concelebration is "a rite searching for a theology."[63] However, the experience of this rite shows that the rite in fact has an appropriate theology, but it is seeking an appropriate ritual expression. Taft suggests that the difficulty associated with the practice of concelebration "(in addition to plain ignorance and bad taste) is a conflict of two theologies."[64] He notes that a balanced theology of Church is necessary, rather than "the 'devotion' or desire or supposed 'right' to 'exercise one's priesthood' or to 'offer sacrifice' or whatever of anyone, priest or otherwise."[65] Meanwhile, Ostdiek concludes that a liturgical shift is necessary, "from a priest-centered liturgy to one which fully engages all present according to their order."[66] This has consequences for both ecclesiology and ministry, for it involves a recognition that the whole people of God participates in worshiping God and in becoming holy. At the same time, all are called and empowered by baptism to participate in a particular liturgy.

Others emphasized the need for a greater appreciation for the anthropological/symbolic level associated with concelebration.[67] Since sacraments produce their effects, then the very enactment of a rite can sometimes be at odds with the theology that the rite is expected to express. Through vesture, spatial grouping and coordinated speech and action, concelebration can be an experience of "simultaneous inclusion/exclusion within the assembly."[68]

62 ROONEY, p. 128; Kevin IRWIN, *Context and Text. Method in Liturgical Theology,* Collegeville, The Liturgical Press, 1994, p. 72; Dom Gregory MURRAY, "Why Concelebration?," in *The Downside Review*, 86 (1972), pp. 105-109; Dom Dunstan O'KEEFFE, "Concelebration in Monastic Communities," Paper from Joint Symposium at Downside Abbey, Bath, May 26, 2003 <http://www.benedictines.org.uk/theology/2003/dunstan_okeeffe_concelebration.rtf>.

63 ROONEY, p. 125.

64 TAFT, 1980, p. 321.

65 TAFT, 1980, p. 321.

66 OSTDIEK, p. 161.

67 ROONEY, p. 127; OSTDIEK, p. 163.

68 OSTDIEK, p. 163. For a series of questions that help participants to reflect on their ritual experience of concelebration, see "Concelebration," in *National Bulletin on Liturgy*, Vol. 27, No. 134 (Fall 1993), p. 159.

While these critiques are kept in mind, the rite of concelebration can be a rite that fosters unity within a celebration. In referring to a commentary on interritual concelebration issued by the Congregation for the Eastern Churches, Taft summarizes the necessary perspective: "the Eucharist is a communion, a celebration of unity, not a ritualization of division; any liturgy is the service of a local Church, not a private clerical devotion; its norms are determined by the broader ecclesial and pastoral demands of the ministers, who are there to serve the Church, not themselves."[69]

7 — A Proposal for a Diocesan Policy Regarding Concelebration

Throughout the post-conciliar period, the Church constantly taught that the bishop has the authority to regulate the practice of concelebration in his diocese.[70] During the Second Vatican Council, a discussion arose due to the fact that the final draft of SC, n. 57 specified that the Ordinary is the one who decides whether concelebration is appropriate. This led to a discussion concerning religious exemption and the authority of non-local Ordinaries. Finally, a modification was made emphasizing that the bishop is the one who regulates the discipline of concelebration in his diocese. This provision, rooted in the fact that the bishop is the moderator, promoter and guardian of the whole liturgical life of the diocese,[71] continues to appear in liturgical legislation, e.g., GIRM, nn. 202 and 387. McManus acknowledged the importance of this provision and thought that the real development of concelebration is left with the bishop or religious superior,[72] who promotes and oversees the practice and provides for those circumstances where pastoral instruction or catechesis is needed (Rite of Concelebration, n. 11). Therefore, the proposed regulations of this article reflect the responsibility of the bishop who exercises the authority given him and regulates the discipline of concelebration through the promulgation of particular law for his diocese. As an alternative, the bishops of an ecclesiastical province could prepare common regulations which would be the basis of the directives of an individual

69 Robert TAFT, "Interritual Concelebration," in *Worship*, 55 (1981), p. 441.

70 See VATICAN COUNCIL II, *Sacrosanctum Concilium*, December 4, 1963, n. 57, §2.1; *Rite of Concelebration*, Introduction, n. 3; GIRM, 1975, n. 155; GIRM, 2002, nn. 202 and 387.

71 VATICAN II, *Christus Dominus*, n. 15; canon 835, §1.

72 Frederick MCMANUS (ed.), *Thirty Years of Liturgical Renewal*, Washington, United States Catholic Conference, 1987, p. 49.

bishop.[73] Some bishops have adapted the guidelines from their conference of bishops in issuing the regulations for their own diocese, e.g., Bishop Daniel P. Reilly of Worcester,[74] while a few dioceses have their own regulations.[74]

How might the bishop regulate concelebration? First, the bishop must be aware of the developments that have taken place regarding the changes associated with concelebration. He must recognize some of the theological and practical considerations, acknowledging the arguments on both sides of the question of concelebration, including the critiques of concelebration as well as the support for concelebration.[75] For example, McManus states that particular conditions in a given diocese might require that the bishop regulate the number of concelebrants or congregational participation lest the concelebration appear to be a clericalized rite.[76] Others focused on the need to consider vesture, the Eucharistic Prayer, ecclesial space and the reception of communion.[77] All these suggestions are helpful, but the bishop should issue his own diocesan policy regulating the discipline of concelebration in light of the present teaching and legislation within the Church, e.g., he has no authority to change present Church teaching or legislation on concelebration, realizing that any particular regulations that contradict universal legislation have no effect (canon 135, §2). His regulations should be legitimately promulgated. The following regulations are an attempt to assist bishops in formulating policies for their own diocese. Some footnotes and commentaries are

[73] JOUNEL reports that, in 1965, the bishops of France wished to establish a certain unity for their apostolic regions and worked together in formulating their practical directives (JOUNEL, p. 80). Various Conferences of Bishops have offered guidelines to assist bishops in formulating their particular regulations: BISHOPS' COMMITTEE ON THE LITURGY, *Eucharistic Concelebration*, Washington, United States Catholic Conference, 1978, pp. 24-27; COMMISSIONES ÉPISCOPALES DE LITURGIA, CANADA COMMISSION EPISCOPALE DE LITURGIE, "La Concélébration. Repères Théologiques Pour une Pratique Renouvelée," *Notitiae*, 321 (April 1993, no. 4), pp. 187-243; UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Guidelines for Concelebration of the Eucharist*, November 12, 2003, Washington, United States Conference of Catholic Bishops, 2003 [to be revised in 2013]; CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF ENGLAND AND WALES, Department for Christian Life and Worship, *Guidelines for Concelebration in the Dioceses of England and Wales*, rev., November 2008.

[74] ARCHDIOCESE OF SANTA FE, *Sacramental Policies. Eucharist*, September 2012, SP 7-13 (http://www.archdiocesesantafe.org/Offices/SacramentalPolicies/2012-08%20%20Eucharist%20Policy.pdf) <February 17, 2013; DIOCESE OF DAVENPORT, *Policies Relating to Concelebration of the Eucharistic Liturgy*, Revised November 27, 2011 <http://www.davenportdiocese.org/lit/liturgylibrary/Policies/litConcelebration-revised112711.pdf>.

[75] See for example, HUELS, pp. 39-43.

[76] Frederick MCMANUS, "Foreward," in Jean Carroll MCGOWAN, *Concelebration: A Sign of Unity of the Church*, New York, Herder and Herder, 1964, pp. xx-xxi.

[77] BALDOVIN, pp. 45-47; OSTDIEK, p. 168;

included merely as background to individual provisions and provide some of the reasons for each norm.

8 — *Regulations for Concelebration within the Diocese of X*[78]

Preamble

1. The Fathers of the Second Vatican Council recommended concelebration as an expression of the unity of the priesthood and chose to extend permission for the practice, granting the bishop of each diocese the authority to decide when concelebration was opportune. As the moderator, promoter and guardian of the whole liturgical life of the diocese, the bishop has the authority to regulate the practice of concelebration in his diocese (SC, n. 57, §2.1; GIRM, nn. 202 and 387). Any concelebration is rooted in the teaching of a three-fold reality, namely, that the entire ecclesial assembly is a celebrating community, that the laity participate in this offering and that "the priest acts *in persona Christi* in so far as he acts *in persona Ecclesiae*."[79] With the Rite of Concelebration promulgated in 1965, the theological basis for concelebration stresses that concelebration manifests the unity of the sacrifice of the cross, the unity of the priesthood and the unity of action by the entire people of God. An important motivation throughout these regulations is to ensure that the theology underlying the rite is appropriately symbolized. This policy is based on the experience in this diocese and the need to continue to regulate the rite, highlighting particularly the role of the whole celebrating assembly as well as the role of the presider. Thus, these regulations are issued to ensure that the Rite of Concelebration will clearly and visibly demonstrate the unity of the Church. This will be done by emphasizing the essentially communal nature of the Eucharistic sacrifice through the action of the entire holy people of God acting in a hierarchically ordered manner (*Ecclesiae semper*). One of the ways of manifesting this unity will be to acknowledge the role of the principal celebrant. After consulting with the Council of Priests, the Diocesan Liturgical Commission and the superiors of institutes of consecrated

[78] These regulations have been compiled with the assistance of the following examples: Diocese of Davenport, Policies Relating to Concelebration of the Eucharistic Liturgy, Revised November 27, 2011 <http://www.davenportdiocese.org/lit/liturgylibrary/Policies/litConcelebration-revised112711.pdf> February 20, 2013; Diocese of Spokane, *Guidelines for Concelebration*, 1992 <http://www.dioceseofspokane.org/policies/diocesan%20green%20book/bookIV/4.03.01.htm> February 20, 2013;

[79] Baldovin, p. 36; Taft, 1980, p. 321; Ostdiek, p. 156.

life within the diocese, the bishop decrees that the following provisions be followed in all churches and oratories throughout the diocese.

8.1 — Occasions for Concelebration

2. When the bishop is the principal celebrant of the liturgy, it is most fitting that presbyters concelebrate (see GIRM, nn. 59, 157). Hence it is fitting that, because of the sign value of this liturgy, priests should participate in the Eucharist, fulfilling their office according to their proper order, that is, by celebrating Mass rather than merely receiving communion as lay persons.[80] Therefore, concelebration is always encouraged, "unless the welfare of the Christian faithful requires or urges otherwise" (canon 902).

3. Concelebration is "prescribed by the rite itself for the Ordination of a Bishop and of priests, at the blessing of an abbot, and at the Chrism Mass" (GIRM, n. 199) because it "appropriately expresses the unity of the priesthood, of the Sacrifice, and also of the whole People of God" (GIRM, n. 199). Concelebration is also recommended at the evening Mass on Holy Thursday, the Mass for councils, meetings of bishops, synods, the conventual Mass, the principal Mass in churches and oratories, and the Mass for any kind of meeting of priests, either secular or religious (GIRM, n. 199). This last occasion includes priests' study days, general assemblies or the funeral of priests.

4. "No one is ever to enter into a concelebration or to be admitted as a concelebrant once the Mass has already begun" (GIRM, n. 206). If priests celebrate Mass according to the Extraordinary Form, then concelebration is not permitted.[81]

5. On other occasions, concelebration may be appropriate and it may occur at any Mass, with due regard to the fact that a priest does not have a right to concelebrate (can. 902). The decision should be left to those responsible for planning the particular celebration. It should be clear to presbyters prior to a liturgy whether or not they are invited to concelebrate. In general, funerals and weddings should not be occasions for concelebration.[82] If families invite

[80] SACRED CONGREGATION OF RITES, *Eucharisticum Mysterium* (EM), May 25, 1967, no. 43.

[81] In the Traditional Latin Mass, concelebration only occurred at the Mass of the Ordination of a Priest and at the Mass of the Ordination of a Bishop. In the Ordination of a Priest according to the 1962 Missal, the rubrics establish that the concelebrating priests be only those who are ordained at that Mass. Thus the priests attending the Ordination Mass of Priests do not concelebrate but only the Ordinandi. <http://www.sanctamissa.org/en/faq/concelebration.html>.

[82] JOUNEL reports that the French bishops decided that concelebration would not be used for wedding masses or funeral masses for the laity (see JOUNEL, p. 60).

priests to concelebrate at the funeral liturgy or to fulfill other roles in the course of the funeral rites, the priest shall communicate these plans to the pastor. As a courtesy to liturgical planners, priests who expect to participate in this way should contact the parish or religious community in advance.

8.2 — Number of Concelebrants

6. Each Ordinary or the Major Superior of a clerical religious institute or society of apostolic life may limit the number of concelebrants if, in consideration of the size of the church and the altar and whether the faithful's view of the rite is impaired, he decides "that the dignity of the rite requires this."[83] The Holy See recommends that "in view of the psychology of children it is better to refrain from concelebration when Mass is celebrated with them."[84]

8.3 — Place and Functions of Concelebrants

7. The size and configuration of the church and the sanctuary and the number of those who will concelebrate must be taken into account in planning the celebration. A specific area may be designated in a transept or adjacent to the sanctuary for the concelebrants. Due to their number or because of the size of the sanctuary, it may be more suitable for the concelebrants to remain in that area throughout the liturgy.

8. If the concelebrants assemble in the sanctuary for the Eucharistic Prayer, they are not to stand too close to the altar or to impede the celebrant and deacon (GIRM, n. 167). Concelebrants should never assume a position in the front pews of the nave or wherever they might impede the view of the assembly.

8.4 — Physical Arrangements

9. Concelebrants should be seated together in a distinct area. They should not be intermingled with the assembly nor should anyone be seated between the concelebrants and the altar. If the space is not large enough to accommodate all the concelebrants appropriately, some are seated in another area

83 Sacred Congregation of Rites, *Rite of Concelebration* (RC), March 7, 1965, nn. 3 and 4.

84 Sacred Congregation for Divine Worship, *Eucharistic Prayers for Masses with Children and for Masses for Reconciliation*, Introduction, November 1, 1974, in *Notitiae*, 11 (1975), pp. 7-12: DOL, no. 2020.

which physically and visually unites them with the other concelebrants. However, concelebrants should not impede the full view of the assembly.[85]

10. By their presence, words and actions, the concelebrants must not compete with the principal celebrant for prominence in the assembly. Thus, they are to speak the common parts of the Eucharistic Prayer in a low voice so that "the principal celebrant's voice stands out clearly" (GIRM, n. 218).

8.5 — Vesture

11. Since vestments express outwardly the diversity of offices and contribute to the beauty of the sacred action itself (GIRM, n. 335), concelebrating priests shall wear an alb with a stole and chasuble. However, if there is a large number of concelebrants or a lack of vestments, concelebrants other than the principal celebrant may omit the chasuble and simply wear the stole over the alb (GIRM, n. 209). Ideally, the chasubles and the stoles should all be the same, highlighting the unity of the rite with appropriate decorum. In order to express a diocesan commitment to dignified concelebrations, the diocese shall provide a stole and a chasuble for the number of priests in the diocese.[86] The vestments of the concelebrants should be of the color proper to the Mass being celebrated. In case of necessity, the proper color must be used by the principal celebrant and the concelebrants may use white.[87]

8.6 — Introductory Rites

12. The concelebrants, vested in alb and stole of the color of the feast, may walk in the entrance procession (GIRM, n. 210). The principal celebrant, the deacon(s), and any concelebrants venerate the altar with a kiss (GIRM, n. 211). If the tabernacle is present in the sanctuary, all the ministers, including concelebrants, genuflect when they approach the altar and when they depart from it (GIRM, n. 274). In certain circumstances according to the mind of local planners, the concelebrants may gather in the appropriate area beforehand, e.g., depending on the number of priests in relation to the total assembly.

[85] Pope Benedict XVI emphasized that efforts need to be made so that large-scale concelebrations not lose their proper focus. This can be done by proper coordination and by arranging the place of worship so that priests and lay faithful are truly able to participate fully (see Benedict XVI, post-synodal apostolic exhortation, *Sacramentum Caritatis*, on the Eucharist as the Source and Summit of the Church's Life and Mission, February 22, 2007, n. 61).

[86] Congregation for Divine Worship and Discipline of the Sacraments, Instruction *Redemptionis sacramentum*, March 25, 2004, n. 126, Washington, USCCB, 2004.

[87] *Ceremonial of Bishops*, n. 125.

13. Concelebrants do not assume the proper ministries of other ministers, e.g., deacons, acolytes, reader, cantor, etc. (GIRM, n. 208), when they are present. If a deacon cannot be present, a concelebrant should be designated to carry out these duties (GIRM, n. 208), i.e., to assist with Form 3 of the Penitential Act, to proclaim the gospel, to prepare the altar, to assist the principal celebrant in receiving the gifts, to hold the chalice during the doxology, to invite the assembly to exchange the sign of peace and to assist with the breaking of the hosts (if needed).[88]

8.7 — Liturgy of the Word

14. When there is no deacon, one of the concelebrants proclaims the gospel. If the principal celebrant is a bishop, the concelebrant asks for and receives a blessing from the bishop, and proclaims the gospel reading in the usual way. After the proclamation of the Gospel, if the *Book of the Gospels* is brought to the bishop, the concelebrants remain standing.

15. If the principal celebrant is not a bishop, the concelebrant bows before the altar and prays inaudibly, *Almighty God, cleanse my heart*, and proclaims the gospel reading in the usual way.

16. The homily is usually given by the principal celebrant, but may be given by one of the concelebrants.

8.8 — Preparation of the Altar and Gifts

17. The concelebrants remain in their places while the principal celebrant and the deacon(s) receive and prepare the gifts. If the bishop presides without a deacon, one of the concelebrants will prepare the altar and assist with receiving the gifts. The concelebrants approach the altar after the Prayer over the Offerings, unless their number requires that they remain in their places. If there are many concelebrants, only some of them join the principal celebrant at the altar. This should be determined before the liturgy begins.

[88] While the Prayer of the Faithful is a part of the Mass that is carried out by the deacon, it would seem that if the deacon is not present, then "a cantor, a reader, or one of the lay faithful" (GIRM, n. 71) announces the the Prayer of the Faithful. This provision of the new GIRM supercedes the position of the Canadian Commission Episcopale De Liturgie which states that a concelebrant would substitute for the proper functions of the deacon, including the announcing the intentions of the universal prayer (CANADA COMMISSION EPISCOPALE DE LITURGIE, "La Concélébration. Repères théologiques pour une pratique renouvelée," in *Notitiae*, 321 [April 1993, no. 4], p. 214).

8.9 — Proclamation of the Eucharistic Prayer

18. The Eucharistic Prayer should be proclaimed by the principal celebrant in a loud and clear voice. Concelebrating priests recite the epiclesis, words of consecration, anamnesis, and post-consecratory epiclesis in a very low voice, so that the congregation is able to hear the text without difficulty. Concelebrants recite their parts in a *submissa voce* i.e., a low voice, quietly, barely audible to one another, almost in a whisper. The concelebrants listen in silence during the post-sanctus prayer and during the intercessions in the Eucharistic Prayer.

8.10 — Gestures and Postures during the Eucharistic Prayer

19. In accord with ancient tradition, concelebrating priests stretch out both their hands toward the elements during the epiclesis. The full impact of this gesture can be achieved if the concelebrants adopt the same gesture as the principal celebrant.

20. During the consecration, each concelebrant extends the right hand toward the bread and then toward the chalice. All bow profoundly when the principal celebrant genuflects after the consecration of the bread and after the consecration of the wine. The celebrant alone says "The mystery of faith." The concelebrants (without the principal celebrant) make the acclamation that follows together with the people.

21. The concelebrants hold their hands outstretched in an *orans* gesture during the anamnesis and the post-consecratory epiclesis, but not during the other parts of the Eucharistic Prayer.

22. If they are to be prayed by designated concelebrants,[89] the intercessions within the Eucharistic Prayer shall be assigned prior to the beginning of the celebration. Cards or booklets containing the Eucharistic Prayer as well as appropriate microphones should be provided to those concelebrants who will read one or more of the intercessions. Each individual concelebrant chosen to pray the intercessions does so with his hands extended.

[89] The Apostolic See published *Preces Eucharisticae pro Concelebratione*, May 25, 2009, Libreria Editrice Vaticana, containing more details for concelebration – and some changes – for all of the Eucharistic Prayers contained in the missal. This newly issued *Eucharistic Prayers for Concelebration* (English translation of the *Roman Missal* c 2010, International Commission on English in the Liturgy) shows a preference that one of the concelebrants be invited to recite parts of the Eucharistic Prayer. According to Bugnini, assigning parts to the different concelebrants "made the concelebration more harmonious by allowing a suitable variety of voices to be heard" (BUGNINI, p. 128).

23. During the final doxology of the Eucharistic Prayer, only the principal celebrant elevates the paten with the consecrated bread, while the deacon raises the chalice. The concelebrants do not elevate other chalices, ciboria, or other sacred vessels. If no deacon is present, one of the concelebrants elevates the chalice. To highlight the role of the principal celebrant, he sings or recite the doxology alone. In some circumstances, e.g., if there are only a few concelebrants, all the concelebrants may join in the singing or recitation of the doxology (GIRM, no. 236).[90] The collective voice of the concelebrants should not, however, overwhelm the voice of the principal celebrant.

8.11 — The Communion Rite

24. The principal celebrant, with hands extended, says the Lord's Prayer, while the other concelebrants join in the prayer, and also pray with hands extended (GIRM, no. 237).

25. In the absence of the deacon, one of the concelebrants invites the assembly to exchange the sign of peace (GIRM, no. 239). This should not be overextended, thus delaying the rite of the breaking of the consecrated bread (GIRM, no. 154).

26. During the Lamb of God, the deacon (or, in his absence, one or more of the concelebrants) assists the principal celebrant in the breaking of the consecrated bread. Concelebrants must never be given Holy Communion consecrated at another Mass and reserved in the tabernacle, and they are to receive under both species.[91]

27. For communion, the concelebrants normally remain in their places and take the Body of Christ from the paten presented to them by the principal celebrant, or by one or more of the concelebrants or deacons, or from the paten as it is passed from one to another (GIRM, no. 242). The preferred method of receiving Communion should highlight the importance of receiving the host, rather than taking it.[92] The formula *The Body of Christ* is not

[90] The newly issued *Eucharistic Prayers for Concelebration* seems to show a preference that the principal celebrant sing or recite the doxology alone.

[91] An exception might arise when one of the concelebrants is unable to receive Communion under the species of bread, including low-gluten hosts, or when he is unable to consume even a minimal amount of wine (see CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Letter, July 24, 2003, [Prot. n. 89/78 - 17498], n. B2 and 3).

[92] "The general rule in communion rites right up through the Middle Ages, in both East and West, was that communion is not just *taken,* not even by the clergy, but *given* and *received.* For communion is at once a ministry and a gift and a sharing, and as such is *administered* to the communicant through the hands of another [...] But from the sources we have studied

said. During the Invitation to Holy Communion, only the principal celebrant shows the consecrated host to the people; concelebrants do not elevate their hosts.

28. To receive the Blood of Christ, concelebrants have a number of options. The concelebrants approach the altar one after another or, if two chalices are used, two by two. They genuflect, partake of the Blood of Christ, wipe the rim of the chalice, and return to their seats. Another option might include the concelebrants receiving the Precious Blood while remaining in their places. They drink from the chalice presented to them by the deacon or one of the concelebrants, or else passed from one to the other. The chalice is wiped either by the one who drinks from it or by the one who presents it. The chalice is offered to each concelebrant without saying the formula *The Blood of Christ* (GIRM, n. 246).

29. When sufficient concelebrants are present, they assist the principal celebrant in the distribution of Holy Communion. When the number of ordinary ministers of Holy Communion is insufficient, extraordinary ministers of Holy Communion may assist in the distribution of the Eucharist. Such extraordinary ministers do not receive Holy Communion in the manner of concelebrants. Rather, they receive the Body and Blood of the Lord after the principal celebrant and the deacon. After Communion, the Precious Blood is to be consumed immediately. The sacred vessels are purified or are covered on a side table to be purified after Mass.

8.12 — Concluding Rites

30. At the end of the liturgy, the concelebrants make a profound bow to the altar when the principal celebrant with the deacon venerates the altar with a kiss (GIRM, n. 251). If the tabernacle is present in the sanctuary, they genuflect to it.

8.13 — Mass Offering

31. Any priest who concelebrates Mass may accept an offering to apply the Mass for a specific intention (can. 945). A priest may receive one offering

at least one thing is clear: the Eucharist, ideally at least, is not something one *takes*. It is a gift received, a meal shared. And since sacraments by their very nature are supposed to symbolize what they mean, then self-service, cafeteria-style communion rites just will not do" (Robert TAFT, "Receiving Communion – A Forgotten Symbol," in *Worship* 57 [1983], pp. 413 and 418).

per day, the only exception being Christmas Day when the priest may celebrate/concelebrate three Masses and retain an offering for each Mass (c. 951). If the priest is bound to offer the Mass for the people (*Missa pro populo*) according to cc. 534 or 540, then he may not take a Mass offering for this Mass. The priest who celebrates more than one Mass on a single day may accept an offering and intention for each Mass, but may retain the "offering" for himself for only one Mass. The other offerings are to be forwarded to the purposes established by the ordinary, i.e., Seminarian Education Fund. However, the priest who is bound to offer the *Missa pro populo* may retain an offering for himself for a second Mass that he celebrates. When a priest concelebates a second or third Mass on the same day, he may not accept any offering whatsoever for the Mass that is concelebrated: not for himself nor for another purpose established by the ordinary (c. 951,§2).[93]

Conclusions

This article is an attempt to use the rite of concelebration to focus on the deepest values of the Eucharist, especially the experience of unity. The early Church held up the ideal of one community. However, at times, concelebration has contributed to an overemphasis on the role of the concelebrating priests to the detriment of the fundamental participation of the entire assembly. From the perspective of the history of concelebration, Taft notes that

> the whole body of concelebrants was the moral subject of the common liturgical action performed by them *in solidum*. [...] Liturgical concelebration is the common act of a *collegium*, not the synchronization of the sum of the acts of individuals. Hence, to arrive at any understanding of concelebration one must put aside the perhaps legitimate but limited presuppositions of one's own particular and possibly narrow tradition, and try to grasp the tradition of concelebration within the developing context of its own evolution.[94]

Moreover, an effective concelebration can help to experience the Eucharist as the community act of the people of God, at once the source of our unity and the principal manifestation of it. Just as the Church is essentially and of its nature a community, a worshipping community, so its essential act of worship

[93] This was the teaching since 1972: SACRED CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP, declaration, *In celebratione Massae*, On concelebration, August 7, 1972, in *AAS*, 64 (1972), p. 563; Austin FLANNERY, ed., *Vatican Council II. The Conciliar and Post Conciliar Documents*, New York, Costello Publishing, 1975, p. 223.

[94] TAFT, 2011, p. 80.

must be, and must be experienced to be, community worship. A regulated concelebration has the possibility of making the celebration a more obvious action of the assembled community.

The regulation of concelebration recognizes that the concelebration of bishops (or bishops with the pope) shows that there is a bond among the various Churches that make up the universal Church. It realizes the communal nature of the universal Church in which all Churches share. Concelebration can also provide a sign of unity among members of various Eastern traditions when they celebrate together in an interritual concelebation.[95]

Since the practice of concelebration of bishops with their presbyters has ancient roots, the essence of this form will continue to have a role in diocesan celebrations. In diocesan celebrations when the bishop and the priests are present, concelebration can be a particularly powerful sign of the unity of the ministerial priesthood in the diocese, especially when it is well regulated. Concelebration is a sign of a prior reality, namely, the unity of the ministerial priesthood. During a concelebration those participating in the Eucharist can see and hear and experience priests united among themselves.

Furthermore, these diocesan concelebrations need to attend to many of the issues that are necessary for a dignified celebrations. Appropriate regulation by the diocesan bishop would certainly provide direction regarding the prayers that the concelebrants should say, clear directions regarding Communion, the number of concelebrants, the seating of concelebrants, and the necessary liturgical vestments. All of these items need to facilitated by a master of ceremonies.

The regulation of concelebration by the diocesan bishop would also be an opportunity to reduce whatever may be divisive in the rite, integrate the role of the concelebrating priests with that of the celebrating assembly, attempt to integrate the concelebrants' actions to highlight their collegial character, and assist the assembly to appreciate the symbolic level involved in an enacted rite, e.g., the importance of bodily gesture.[96] This would contribute to the fact that concelebration can reflect the unity of the whole people of God.

The experience of the Rite of Concelebration for almost fifty years, the historical investigations connected with concelebration as well as the theological reflection on concelebration have highlighted the importance of the unity of the Church as a primary focus of the Eucharist. Concelebration has been renewed as a result of a rediscovery of the community aspect of the

95 See Robert TAFT, "Interritual Concelebration," in *Worship*, 55 (1981), pp. 441-444; BUGNINI, pp. 132-133.

96 OSTDIEK, pp. 167-169; BALDOVIN, pp. 45-47;

Eucharist. Consequently, the regulation of concelebration by the diocesan bishop is an important way of seeking and attaining this unity of the Eucharist, of the ministerial priesthood and of the entire People of God. Thus, the theology underlying concelebration as articulated in the Rite of Concelebration will be appropriately enacted at each celebration, as a result of the appropriate regulation of the diocesan bishop.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 263-274
doi: 10.2143/STC.49.1.3082847

RADIATION CIVILE DE MENTION CANONIQUE DE BAPTÊME ?

JEAN-PAUL DURAND*

RÉSUMÉ — Au début des années 2000, un citoyen français a réussi à faire ajouter par le diocèse catholique du lieu de son baptême une mention en marge du registre canonique de baptême, comme quoi il avait décidé de quitter l'Église catholique. En 2013, la même personne s'adressait à la Cour d'appel de Caen pour lui demander d'intimer aux autorités diocésaines compétentes l'ordre d'effacer toute trace de son passé religieux du registre en question — demande à laquelle celles-ci ne pouvaient accéder et ce pour des raisons tant doctrinales que canoniques. Pour la cour civile d'appel, il ne saurait être question ici d'atteinte à la vie privée, les registres en question n'étant pas accessibles au grand public. Dans sa décision, le contentieux judiciaire civil s'en est tenu à un constat de ce fait. Or, il faut le noter, le fait en question s'est produit dans un territoire, le territoire de la République française, où, depuis 1905, prévaut un régime de séparation des cultes, de tous les cultes et de l'État. En d'autres termes, l'ensemble du territoire national étant non-communautariste, tout le pays, depuis 1946, vit en principe sous un régime de laïcité constitutionnelle qui devrait être marqué au sceau du respect entre tous les partenaires, qu'ils soient civils ou religieux. L'A. en déduit que, dans la France contemporaine, nous sommes en présence d'une coexistence entre deux ordres juridiques, Étatique et canonique, sans que l'on constate de glissement vers une immixtion abusive du pouvoir judiciaire temporel dans le domaine spécifique où l'administratif canonique est compétent, ni non plus de tentations pluralistes.

SUMMARY — In the early 21st century, a French citizen was able to add through the Catholic diocese of the place of his baptism a note in the margin of the canonical baptismal register, that he had decided to leave the Catholic Church. The same citizen didn't obtain from the Court of Appeal of Caen in 2013 its agreement to intimate the Catholic diocesan authority concerned to be more radical (that the latter cannot in doctrine neither in canonical law), i.e., to remove all traces of the religious past from the registry. For the civil court of

* Pr Jean-Paul Durand op, Doyen honoraire, Directeur du Centre de recherche Yves de Chartres, Co-Directeur des Études Erasmus-Gratianus & Université Paris Sud, Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris.

appeal, a breach by the privacy was not justified ; these records are not open to the public. The civil legal dispute stuck to the finding of this fact. A fact which took place in France territory, where the separation between the French State and all cults is in force since 1905. A canonical reference to a Catholic baptism register in France is free. Throughout the national territory is not communalism. And throughout the country is in effect a constitutional secularism in principle—since 1946—of respect among all religious and civil partners.

Introduction

Puis-je proposer en hommage académique au Vice-Recteur émérite de la Recherche et Professeur Roland Jacques o.m.i, une évocation de droit français des religions[1], en ce qui concerne une tentative de régulation de la part de juges civils français en 2013 de l'exercice du culte et de la liberté religieuse[2] ? C'est à propos de la liberté religieuse d'avoir des registres canoniques de baptême, une liberté qui souffre parfois de difficultés. Ce qui s'inscrit dans la protection en France de la liberté religieuse en général[3]. Sont concernées la protection de la vie privée, ainsi que la protection des informations personnelles concernant ici la conviction et l'appartenance religieuses, là le changement de conviction et d'appartenance religieuses. Il est question ici du régime en droit français de quitter une religion. Précisément, il s'agit pour la jurisprudence française de savoir dans quelles conditions et selon quelles limites il serait fondé selon le droit de ce pays, d'obtenir non

[1] Droit français des religions ou droit civil ecclésiastique français des religions : ces deux expressions sont en réalités possibles, même si l'unanimité des auteurs n'est pas atteinte. L'expression ecclésiastique renvoie ici à la notion de culte et non pas seulement aux notions d'état clérical ni d'Églises. Les notions de culte et de religion peuvent être synonymes, même si la notion de religion peut être plus large : ces deux notions peuvent s'insérer dans la notion encore plus large de groupement de conviction. Je maintiens qu'il est préférable d'éviter les expressions de « droit des religions » et de « droit des cultes », car l'une et l'autre sont trop imprécises et risquent d'occasionner une confusion entre droits séculiers applicables aux religions ou cultes d'une part, et d'autre part droits internes de religions (droit hébraïque, droits canoniques, droit coranique, discipline de telle Église calviniste, par exemple).

[2] Serge GUINCHARD, Gabriel MONTAGNIER, André VARINARD, Thierry DEBARD, *Institutions juridictionnelles*, Collection Précis, Paris, Dalloz, 2013, (12ème éd.), 1112 pages.

[3] Guy BEDOUELLE & Jean-Paul COSTA, *Les laïcités à la* française, Préface de René RÉMOND, Collection Politique d'aujourd'hui, Paris, Presses universitaires de France, 1998, 266 pages ; Jean-Pierre MACHELON, *La laïcité demain. Exclure ou rassembler ?* Paris, CNSR Éditions, 2012, 63 pages ; Emmanuel TAWIL, *Laïcité de l'Etat & liberté de* l'Église, Collection Canonica, Perpignan, Éditions Artège, 2012, 157 pages ; Jean-Marie WOEHRLING, Francis MESSNER, Pierre-Henri PRÉLOT, Isabelle RIASETTO (dir.), *Droit français des religions*, collection Traités, Paris, Lexis Nexis, 2013 (2ème éd.), 2000 pages.

seulement la mention écrite de ce reniement sur le registre des baptême, mais également la radiation de toute trace de ce baptême dans un tel registre administré, lui, par un droit interne de religion, ici par le droit canonique de l'Église catholique romaine de rite *sui iuris* latin.

1 — *Quand des revendications de sécularisation se radicalisent*

Des revendications de « débaptisation » se radicalisent, même si ces dernières restent rares : qu'en est-il en France de la position des juges civils judiciaires compétents quant à un éventuel droit d'exiger l'effacement total, dans le registre canoniques des baptêmes, de la mention attestant de l'existence du baptême ? Ces requêtes conduisent à discerner encore davantage dans ces contextes de postmodernité[4], que deviennent les identifications religieuses[5] ? Mais aussi que deviennent les identifications a-religieuses et anti-religieuses en présence ? Y a-t-il contentieux éventuels dans ces situations d'espèce entre ordres juridiques canoniques et séculiers, ou au contraire ces situations révèlent-elles qu'existe une certaine harmonieuse coexistence ?[6] En cas de conflits, comment les dirimer au judiciaire civil ?[7] En cas d'harmonie avérée, comment s'y appuyer en jurisprudence civile judiciaire ? Autres dimensions à considérer : le droit canonique et le droit séculier peuvent-ils être perçus en tant que droits de protection[8] et même de guérison[9], lorsqu'un individu, ici adulte, traverse une crise de

4 Andrei MARGA, *The destiny of Europe*, Editura Academiei Romanâe, Bucuresti, 2011, 495 pages ; Jean-Dominique DURAND (éd.), *Une crise chrétienne de l'Europe ? L'urgence européenne*, Préface de Philippe Capelle-Dumont, collège des Bernardins, collection Humanités, Paris, Parole et Silence, 2013, 218 pages.

5 Andrei ANDREICUT, *Confession and communion*, Editura Renasterea, Cluj-Napoca, 2012, 238 pages.

6 Nicolas JACOB, « Les grandes thèses sur la nature du droit », in Nicolas JACOB, Jean-Marie AUBERT, André DUMAS, Michel VILLEY, Jean-L. GARDIES, *Pratique du droit en conscience chrétienne*, Collection Rencontres, Paris, Cerf, 1962, pp. 223-242.

7 Jean-Pierre RICARD, André Vingt-Trois, Philippe BARBARIN, « Trois éclairages sur l'Église au sein de la société française », in *Documents épiscopat,* n° 2 (2013), 50 pages.

8 Patrick VALDRINI, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, Collection Utrumque IUS 32, Roma, Lateran University Press, 2013, 341 pages ; Jean-Paul DURAND, « Cura animarum and canonicity : the government of dioceses and episcopal conferences », in Jozef WROCENSKI, Marek STOKLOSA (A cura di), *Administrative function in canon law*, Warszawa, Uniwersytet Kardynala Stefana Wyszynskiego, 2012, pp. 339-354 ; Olivier ECHAPPÉ, « les procédures administratives », in Jozef Wrocenski , Mareck Stoklosa (a cura di), *op. cit*, p. 485-500.

9 Jean-Paul DURAND, « Canonicité de guérison. Mal, pardon, epikie, justice sociale », in Collectif, « Nature, grâce et droit canonique » colloque de la Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris, 15-15 novembre 2011, dans *L'année canonique*, 54 (2012), à paraître.

conscience au point de ne plus supporter telle image de son passé et de son identité, ici d'appartenance religieuse ?

En l'espèce le contexte est celui de l'Etat de droit français des débuts du XXIème siècle. Mais les rapports entre droit français et droit canonique, ici mis à l'épreuve autour des années 2001-2013 par de tels épisodes s'en prenant à quelques mentions personnelles et cultuelles inscrites dans des registres canoniques de baptêmes, sont riches de contextes plus vastes, plus anciens, plus profonds, quant aux rapports entre autorité canonique et autorité temporelle. Ici ces deux ordres normatifs ont autorité sur les statuts et sur les régimes subjectifs et objectifs qui peuvent situer des individus dans une histoire personnelle et sociale, notamment d'appartenance confessionnelle. Que l'on me pardonne pour les évocations qui vont suivre et qui peuvent sembler trop lointaines, mais en apparence seulement : que ce soit avec le passé des tensions entre des scolastiques canoniques et des premiers pas de modernités au début du XIV° siècle[10] ; que ce soit avec le passé des symbioses entre culture et foi, sous la Renaissance, en la ville de Rome (1450-1660)[11] ; que ce soient au XXème siècle les conflagrations de deux Guerres mondiales et les ingrédients prometteurs, ici d'une réconciliation franco-allemande pour sortir de la « guerre froide »[12], et là d'une célébration conciliaire au Vatican de 1962 à 1965 pour offrir aux catholiques et aux autres êtres de bonne volonté des potentialités novatrices de liberté religieuse et d'œcuménisme[13] ; que ce soit le passé marqué par la « Chute du mur de Berlin » en 1989 , ses effets heuristiques quant aux regains de libertés, notamment de conscience et de religion[14]. Entre le XVIème et le XXIème siècles, nous savons que le monde est

[10] Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine, XVème-XXème siècle*, Collection Corpus histoire du droit, Paris, Economica, 2014, 699 p. Mais combien faudrait-il parcourir plus avant le XIVème siècle, tellement le catholicisme y est accroché encore au XXIème siècle ; relire par exemple : Dominique DUBARLE, *Dieu avec l'être. De Parménide à saint Thomas. Essai d'ontologie théologale*, Beauchesne, Paris, 1986 ; Etienne GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 2ème édition, 1999.

[11] Jean DELUMEAU, *La seconde gloire de Rome, XV* ème *-XVII* ème *siècle*, Collection Pour l'histoire, Paris, Perrin, 2013, 297 pages.

[12] Henri FROMENT-MEURICE, *Journal de Moscou. Ambassadeur au temps de la guerre froide*, Paris, Armand Colin, 2011 ; du même auteur : *Journal de Bonn. Ambassadeur de France de Schmidt à Kohl 1982-1983*, Collection Documents, Paris, Armand Colin, 2013, 181 pages.

[13] Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II 1959-1965*, coédition Paris, Cerf-Peters, 2005, 5 volumes.

[14] Patriciu VLAICU, *Le statut de l'Église orthodoxe en Roumanie post-communiste (1989-2007),* Préface de Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET et Jean-Paul DURAND op, Collection Presses universitaires de Sceaux, Paris, L'Harmattan, 2013, 323 pages ; Jean-Paul DURAND, « Cura animarum and canonicity : the government of dioceses and episcopal conferences », in Jozef

tiraillé de plus en plus, non seulement en Europe, par des mutations de rapports entre différents ordres d'autorité[15], dont les relations entre autorités canoniques et temporelles. Se cherchent des formes procédurales de pluralité ici, et des théorisations de pluralisme là : ces différents formes de socialité accueillant, ou au contraire rejetant, des communautarismes politico-religieux. Il faudrait par exemple débattre du concept d'accommodement raisonnable[16], concept qui a la réputation en Europe aussi d'avoir été forgé au Québec dans le but de rechercher , de promouvoir une coexistence pluraliste, où chaque ordre juridique légitime pourrait parvenir à respecter de justes limites, ou des limites supportables, pour un vivre ensemble capable de juguler des chaos , en particulier des chaos de natures politico-religieuses, inter-religieuses et intra-religieuses.

2 — *Un cas d'espèce*[17]

J'évoque un jugement du Tribunal de grande instance de Coutances, du 6 octobre 2011. Puis j'évoque un arrêt en Première chambre civile de la Cour d'appel de Caen, du 10 septembre 2013[18].

Wrocenski, Marek Stoklosa (a cura di), *Administrative function in canon law*, Warszawa, Uniwersytet Kardynala Stefana Wyszynskiego, 2012, p. 339-354.

15 Jean GREISCH, *Hermeneutik und Metaphysik, eine* Problemgeschichte, München, Wilhelm Fink Verlag, 1993 ; Michel HAAR, *La philosophie française entre phénoménologie et* métaphysique, Paris, Presses universitaires de France, 1999 ; Philippe CAPELLE-DUMONT, « Eloge de la métaphysique en christianisme », in *Transversalités,* 125 (janvier-mars 2013), pp. 83-96.

16 Jean-Marie WOEHRLING, « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », in *McGill Law Journal*, 1998, p. 325 et ss.

17 J'ai exposé le 11 octobre 2013 ce cas d'espèce à ma leçon publique lorsque m'a été décerné le titre de Doctor honoris causa de l'Université d'État Babes Bolyai de Cluj-Napoca à la demande de la Faculté de Théologie orthodoxe de cette université roumaine, leçon à paraître en Roumanie. La présente relation en l'honneur du Vice-Recteur émérite Roland Jacques omi est une poursuite de mes propres réflexions en droit canonique et en droit français et quant à leurs rapports en mon pays, ainsi que dans l'espace géographique de compétence de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'Homme de 1950 ; cf. notamment : Cour européenne des droits de l'Homme (CEDH) 20 juillet 2001, N°30882/96, in *Actualité juridique droit administratif*, 1060, 2001, chronique de Jean-François FLAUSS ; Edouardo DIENI, « L'arrêt Pellegrini contre Italie de la Cour européenne des droits de l'Homme », in *Revue de droit canonique*, 141 (2000).

18 Le présent exposé n'est pas rédigé sous la forme classique d'un commentaire de décisions de jurisprudence, ici française, mais sous la forme d'une chronique judiciaire. L'arrêt, cf. Cour d'Appel de Can, www.118000.fr/.

Monsieur X, né en août 1940 sur le territoire d'une paroisse du diocèse catholique romain français de Coutances a été baptisé deux jours après sa naissance dans l'édifice de la paroisse de son domicile. Devenu âgé de 61 ans, Monsieur X demande d'abord au diocèse de Coutances pendant le printemps 2001[19]que la phrase suivante « a renié son baptême par lettre datée du 31 mai 2001 » soit écrite sur le registre des baptêmes ; c'est à dire dans la marge de la page, là où son nom et son baptême sont mentionnés. Le diocèse de Coutances a accepté que cette phrase soit apposée sur le registre le 6 juin 2001 ; cette décision canonique a donc été portée le même jour à la connaissance de Monsieur X.

Mais ensuite en 2009, à l'âge de 69 ans, le même Monsieur X a encore demandé au même diocèse que l'inscription de son baptême de 1940, ainsi que l'apposition en 2001 de sa demande de reniement de son baptême, soient l'un et l'autre radiés, effacés totalement, de ce registre des baptêmes.

Le diocèse de Coutances a refusé de satisfaire cette seconde demande. Face à ce refus, Monsieur X a attaqué ce diocèse devant les tribunaux de l'Etat français.

Le juge des référés, saisi par Monsieur X a refusé d'agir. Mais le Tribunal de grande instance de la ville de Coutances a accepté et confirmé l'action de Monsieur X. Par son jugement du 6 octobre 2011, ce tribunal a ordonné à l'association civile diocésaine de Coutances et à l'évêque personnellement de procéder à l'effacement définitif, sur le registre des baptêmes, de la mention selon laquelle Monsieur X, né en août 1940, avait été baptisé deux jours après. Le même tribunal a ordonné que cet effacement définitif devrait avoir été fait avant l'expiration d'un délai de 30 jours à compter de l'envoi de ce jugement. En cas de dépassement de ce délai, commencerait l'astreinte d'une amende de 15 euros par jour de retard. Le tribunal a condamné *in solidum* l'association civile diocésaine de Coutances et l'évêque personnellement, à payer à Monsieur X la somme de 1200 euros, conformément à l'article 700 du Code de procédure civile. De plus, le tribunal a condamné *in solidum* l'association civile diocésaine de Coutances et l'évêque personnellement aux frais de justice.

Le diocèse et l'évêque ont fait appel ; ils demandent à la Cour d'appel de la ville de Caen d'infirmer le jugement du Tribunal de grande instance de Coutances.

De même, le Procureur général près cette Cour d'appel intervint aussi contre ce jugement de première instance.

[19] Frédéric Le Moigne & Christian Sorrel (dir.), *Les évêques français de la Séparation au pontificat de Jean-Paul II*, actes du colloque de Lyon, 18-19, 2010, Collection Cerf-Histoire, Paris, Cerf, 2013, 425 pages.

Rappel : l'argumentation de l'association civile diocésaine de Coutances et celle de son évêque avaient répondu au tribunal que la seule écriture d'un nom de personne physique sur un registre de baptême ne constitue pas une atteinte à la vie privée, car ce registre n'est accessible qu'à un nombre restreint de personnes tenues au secret. Autre argument du diocèse : que le baptême est un acte multilatéral, c'est à dire qu'il concerne plusieurs personnes physiques et institutions. Que cet acte est un fait objectif. Qu'en réponse à la première demande faite par Monsieur X de mentionner par écrit en 2001 sur ce registre son reniement, une réponse suffisante et adaptée a été déjà faite. Enfin, que le diocèse de Coutances ne peut accueillir la seconde exigence de Monsieur X, car cet effacement porterait atteinte à la liberté d'organisation du culte.

L'argumentation de Monsieur X devant la Cour d'appel de Caen est la suivante : Il demande la confirmation du jugement du Tribunal de grande instance de Coutances. Selon Monsieur X, le maintien depuis 1940 de son nom sur les registres de baptême, ainsi que l'écriture depuis 2001 en marge sur ce même registre de la rectification concernant son reniement, sont l'un et l'autre des atteintes à l'intimité de sa vie privée et à ses libertés fondamentales, car ce registre peut être consulté par des tiers et non que par lui-même.

La Cour d'appel va accepter l'argumentation du diocèse et refuser l'argumentation de Monsieur X.

Je rappelle pour l'essentiel le raisonnement de cette Cour d'appel saisie par le diocèse contre le jugement du Tribunal de Coutances. Les analyses de la Cour d'Appel de Caen concernent d'une part la procédure et d'autre part la référence à l'article 9 du Code civil sur le respect de la vie privée, ainsi que la référence à la loi « informatique et libertés » du 6 janvier 1978.

Sur la procédure : Selon la Cour d'appel de Caen, il est acceptable que le nouvel administrateur canonique du diocèse de Coutances soit compétent pour agir, étant donné qu'il assure l'intérim entre le départ de l'évêque de Coutances appelé pour un nouveau diocèse et la nomination canonique d'un nouvel évêque pour le diocèse de Coutances.

Selon la Cour d'appel de Caen, le Procureur général a aussi compétence pour agir devant cette Cour d'appel contre le jugement du Tribunal de grande instance de Coutances, car le « ministère public ou Parquet » peut être partie jointe à ce appel en application des articles 424 et 426 du Code de procédure civile : le « Parquet » a le droit d'intervenir ainsi dans une procédure qui lui a été communiquée et d'intervenir dans des débats portant sur la protection de la vie privée et portant sur la liberté d'exercice du culte.

Quant à l'argumentation sur le fond que retient la Cour d'appel de Caen en 2013 pour infirmer le jugement de 2011 du Tribunal de grande instance de Coutances et donner ainsi satisfaction au diocèse de Coutances :

La Cour d'appel constate que la demande de Monsieur X cherche, certes, expressément, à se fonder sur cet article 9 du Code civil et sur la loi « Informatique et libertés » du 6 janvier 1978.

Monsieur X a obtenu du Tribunal de Coutances en 2011 une injonction de la part du Tribunal de Coutances, afin que le Diocèse de Coutances supprime dans son intégralité la mention de l'existence d'un évènement, à savoir la célébration en 1940 de son baptême. Monsieur X veut que soit supprimée aussi la mention de son reniement ultérieur, écrite le 6 juin 2001 à sa demande en 2009 en marge dans le registre des baptêmes de ce diocèse.

La Cour d'appel présente en 2013 son raisonnement à propos de l'application de l'article 9 du Code civil :

Certes, l'article 9 précise que chacun a droit au respect de sa vie privée. Certes, les juges peuvent prescrire toutes mesures propres à empêcher ou faire cesser une atteinte à l'intimité de la vie privée.

Mais la Cour d'appel de Caen pense que la mention sur le registre paroissial des baptêmes de l'événement, non pas privé mais public, que constitue la célébration en 1940 du baptême de Monsieur X — une mention selon les usages, avec les identités du baptisé, de ses parents, de ses parrain et marraine -, est une mention qui ne peut pas porter en elle-même atteinte à la vie privée de l'intéressé. La Cour d'appel de Caen ajoute que seule la divulgation de cette information dans des conditions fautives serait susceptible de caractériser un tel manquement à la vie privée. Selon la Cour d'appel, la révélation d'une appartenance religieuse ou d'un défaut d'appartenance religieuse n'est une atteinte à la vie privée que si elle a pour objectif ou pour effet de déconsidérer la personne en cause ou de susciter des attitudes discriminatoires à son égard. Or, la Cour d'appel dit qu'elle doit constater que dans la situation concernant Monsieur X, aucun comportement de cette sorte ne peut être reproché aux représentants officiels du diocèse ; et d'ailleurs ce comportement n'a pas été reproché en l'espèce à ce diocèse. La Cour précise que Monsieur X ne peut, en particulier, se plaindre de ce que la relation objective d'un fait datant de 1940 a été complétée, à la demande du même Monsieur X , 60 ans plus tard, par la mention en marge du registre des baptêmes, d'une renonciation , d'un reniement ultérieurs de sa part : cette demande en 2001 de cette mention de reniement relève du libre exercice des droits individuels de Monsieur X. Et la mention objective de son baptême de 1940 est un fait que Monsieur X n'avait pu consentir lui-même, car il n'était

âgé que de quelques jours au moment de son baptême. C'est pourquoi, conclut la Cour d'appel, la demande d'effacement formulée en 2009 par Monsieur X ne peut pas être accueillie sur le fondement de l'article 9 du Code civil, malgré le jugement des juges du Tribunal de grande instance de Coutances qui avait accepté cette demande de Monsieur X pour un effacement total.

Quant à l'application de la loi du 6 janvier 1978 concernant l'informatique, les fichiers et les libertés :

Selon la Cour d'appel de Caen, la Loi « informatique et libertés » est applicable au cas qui est soumis à la Cour.

Les registres de baptêmes, précise la Cour d'appel, conservent des informations concernant l'adhésion personnelle, ou par un représentant, d'une personne physique à une religion ; que ces registres relèvent en effet de la catégorie des traitements non automatisés de données à caractère personnel : ce sont des traitements de données soumis comme tels à l'article 1 de cette loi du 6 janvier 1978.

Selon son article 6, rappelle la Cour d'appel, les informations ainsi inscrites, doivent être collectées, traitées loyalement dans un but légitime ; ces informations doivent être pertinentes, exactes, complètes, mises à jour et tenues à la disposition de la personne concernée qui peut en solliciter la rectification ou l'effacement, si ces informations sont inexactes ou incomplètes.

Selon l 'article 7, rappelle la Cour d'appel, en l'absence de consentement de la personne, le responsable de la collecte d'informations doit avoir poursuivi un intérêt légitime et ne pas méconnaître l'intérêt ou les libertés et droits fondamentaux de la personne concernée.

Selon l'article 8, rappelle la Cour d'appel, les informations à caractère religieux ne sont, dans ce cas, communicables qu'aux seuls membres appartenant à la religion et non aux tiers ; elles ne doivent concerner que ces membres. Or, constate la Cour d'appel de Caen, il apparaît que dans cette affaire concernant le contentieux entre Monsieur X et le diocèse de Coutances, les exigences légales ont été et demeurent respectées.

La Cour d'appel précise : le document canonique officiel a lui-même été dressé et conservé dans une finalité légitime, à savoir celle de permettre l'établissement de documents ou actes ultérieurs dans le cadre de l'administration interne à la religion.

Ce culte, ici ce diocèse de Coutances, écrit la Cour d'appel de Caen, ne méconnaît pas les droits fondamentaux de la personne concernée, dès lors que celle-ci peut y voir exprimée sur les registres canoniques de baptême sa

volonté personnelle de ne plus y lire qu'elle serait encore membre de l'Église catholique et romaine.

La Cour d'appel constate que sur le même registre des baptêmes sont écrits la mention du fait du baptême de 1940 ; célébration du baptême et mention de la réception de ce sacrement, dont les représentants de Monsieur X, ses parents pour leur fils, ont pris l'initiative ; que ce registre des baptêmes contient aussi la mention du reniement ultérieur de Monsieur X, comme ce dernier l'a demandé lui-même en mai 2001 au diocèse de Coutances.

La Cour d'appel pense que la liberté de Monsieur X de ne plus appartenir à la religion catholique est respectée, sans que soient nécessaires un effacement ou une correction supplémentaires du document litigieux. La Cour d'appel ajoute que le registre des baptêmes ne concerne que les membres de cette religion, c'est à dire les représentants du mineur en 1940, ses parrain et marraine, le ministre du culte. Qu'ainsi, ce registre des baptêmes ne peut être communiqué qu'à des ministres du culte et à Monsieur X ; que le registre des baptêmes n'est pas accessible à des tiers.

Le jugement du Tribunal de grande instance de Coutances, selon la Cour d'appel de Caen, doit être infirmé.

Par conséquent, les demandes de Monsieur X en faveur du jugement du Tribunal de Coutances sont mal fondées ; en conséquence, Monsieur X supportera la charge des frais de justice.

La présente affaire est étudiée au stade procédural de la Cour d'appel de Caen, « quoiqu'elle puisse se prolonger en cassation », fait observer le professeur Rémy Libchaber de l'Université Paris I, dans un article remarqué (voir *infra*) paru en novembre 2013[20]. Voir *Infra*, confirmation en 2014 en Cour de cass.

3 — *Quelques enjeux*

Nous savons que la mention du baptême dans le registre canonique appartient déjà à l'histoire, — des croyants disent : à la vie éternelle — En tout cas nous sommes en présence d'un fait ineffaçable, d'une empreinte indélébile

[20] Rémy LIBCHABER, « Limitation et auto-limitation du droit étatique, à propos de la radiation d'une mention de baptême », in *Recueil Dalloz*, 39 (14 novembre 2013), pp. 2611-2616. Cet article reproduit l'arrêt de la Cour d'appel de Caen, (1° chambre civile), du 10 septembre 2013, pp. 2611-2612.

dans l'existence[21]. La doctrine théologico-canonique catholique romaine a pour tradition d'enseigner : ce que Dieu donne validement et gratuitement par grâce, Dieu ne le reprend pas. C'est donné par Dieu pour toujours, même si le bénéficiaire le rejette ou se révolte. Ce bénéficiaire peut se retirer[22] , voire apostasier[23] ; mais Dieu reste fidèle et attend *le retour du fils prodigue*. Quant au registre de catholicité, il ne contient en effet que des traces de ces évènements ineffaçables ; des traces qui n'ont pas à être accessibles au public, selon les dispositions exigeantes du droit canonique lui-même. Le demandeur de la radiation s'est donc tourné non plus vers l'autorité canonique, mais vers les juges judiciaires civils français pour tenter de les décider à intimer à l'ordre canonique de se modifier afin que l'autorité canonique doive s'exécuter devant le juge civil et accepte d'effacer totalement toute trace de ce baptême du registre de catholicité concerné.

Comme le faisait remarquer le professeur français mentionné ci-dessus, le registre paroissial des baptêmes est l'ancêtre de l'état civil. La sécularisation n'a-t-elle pas commencé en France avec notamment l'ordonnance royale de Villers-Cotterêts de 1539 ; sécularisation qui s'est poursuivie par la laïcisation de l'état civil dès la Constitution révolutionnaire de 1791 ?[24] Or le régime français de la séparation entre cultes et Etats, régime issu de la loi du 9 décembre 1905, protège le libre exercice du culte, tant que ce dernier ne porte pas atteinte à l'ordre public[25]. Nous avons constaté que la Cour d'appel de Caen a estimé que la vie privée du demandeur de la radiation

[21] Cf. I Cor 3, 16 ; 6,19 ; II Cor 6,16 et I Petr 2,9.

[22] *Directoire canonique et pastoral pour les actes administratifs des sacrements,* Paris, Centre national de pastorale liturgique (CNPL), 1994, pp. 18-19 ; Philippe TOXÉ, « Les conséquences de la définition de l'actus formalis defectionis sur le droit au mariage », in Jean-Paul DURAND (dir.), « Premier bilan canonique, théologique et pastoral sur les procédures allemandes de sortie d'Église », dans *L'année canonique*, 48 (2006), pp. 53-59 ; Peter HÜNERMANN, « Amnerkungen zum Motu proprio Omnium in mentem », dans *Theologische Quartalschrift*, 190 (2010), pp. 126 et s. ; Jean WERCKMEISTER, « Le Motu proprio *Omnium in mentem* et le mariage des ex-catholiques », dans *Revue de droit canonique*, 57 (2010), pp. 241-254.

[23] Jean PELLETIER, « Le phénomène des abandons de l'Église par apostasie et par schisme », dans *Studia canonica*, 46 (2012), pp. 355-373.

[24] Rémy LIBCHABER, p. 2614 ; Anne LEFEBVRE-TEILLARD, *Introduction historique au droit des personnes et de la famille*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 76.

[25] *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français,* Préface de Mgr Jean-Pierre RICARD, Collection Droit civil ecclésiastique, Paris, Cerf, 2ème éd. 2005, 1800 pages, et sa troisième version de février 2010 sur site électronique de la Conférence des évêques (catholiques) de France ; à paraître la 4ème version en principe en 2014 ; Ministère de l'Intérieur et de l'Outre-Mer, des collectivités territoriales et de l'immigration, *Laïcité et liberté religieuse. Recueil de textes et de jurisprudence*, Paris, Les éditions des Journaux officiels, 2011, 502 pages.

n'était pas menacée en l'espèce et que la loi de 1978 de pouvait pas fonder ici d'obtenir plus que ce qui avait déjà été mis en œuvre par l'autorité canonique compétente, elle qui s'en est tenue à la procédure canonique de *l'Actus formalis defectionis*[26]. La mention de ce constat canonique avait été dûment ajoutée par écrit en marge du nom du demandeur de la radiation sur le même registre des baptêmes concerné. Ainsi la Cour d'appel de Caen a pu s'en tenir à faire observer le caractère en effet inopportun de cette demande de radiation au juge de l'ordre judiciaire temporel français. L'arrêt d'appel de Caen a été confirmé le 19 novembre 2014 par la 1° chambre civile de la Cour de cassation qui a donc rejeté le recours qui attaquait l'arrêt de Caen[27].

Conclusion

N'est-il pas possible d'en déduire que nous sommes en présence d'une coexistence entre deux ordres juridiques, ici en régime français de la séparation de l'État d'avec les cultes : nous constatons une pluralité d'ordres juridiques sans communautarisme. En l'espèce, nous ne constatons pas de glissement vers une immixtion abusive du pouvoir judiciaire temporel dans le domaine spécifique, où l'administratif canonique est compétent, ni non plus de glissement vers des théories pluralistes ; ce que l'ordre constitutionnel français ne peut que rejeter, lui qui a écarté pour la France politico-religieuse un ordonnancement communautariste[28].

26 cf. *supra* note 22.

27 Cass. 1° civ. 19/11/2014, arrêt N° 1441 FP-P+B+1, pourvoi N° 13-25.156 ; un commentaire : Catherine Ménabé, (Chercheur associé à l'Université de Lorraine), « Le droit au respect de la vie privée et l'interdiction de collecter des données à caractère personnel ne sauraient justifier l'obligation d'effacer la mention du baptême des registres paroissiaux », in *Petites affiches*, N° 30, 11 février 2015, p. 11-15 (avec extrait du texte de l'arrêt de 2014, p. 11 et s.).

28 Conseil constitutionnel, 2004- 505, 19 novembre 2004, A propos du premier projet de Traité établissant une constitution pour l'Europe, in *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français*, 2005, *ibid.,* p. 863 et 943 ; Jérôme PERRIER, *Entre administration et politique : Michel Debré (1912-1948). Du service de l'Etat à l'entrée au forum*, Paris, Éditions de la Fondation Varenne, Librairie générale de droit et jurisprudence, 2014, 2 volumes, 1486 pages.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 275-307
doi: 10.2143/STC.49.1.3082848

THE *GENERAL INSTRUCTION OF THE ROMAN MISSAL*: ADAPTATIONS INTRODUCED BY THE CANADIAN CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS

CHAD J. GLENDINNING*

SUMMARY — This study examines the adaptations introduced into the *General Instruction of the Roman Missal* by the Canadian Conference of Catholic Bishops. Where appropriate, comparisons are made with similar adaptations promulgated by the conferences of bishops for Australia, England and Wales, Scotland, and the United States of America. The first section provides some general remarks about the *General Instruction of the Roman Missal*, particularly its history and evolution. The second section discusses the various types of liturgical adaptations in light of the Second Vatican Council and the 1983 Code of Canon Law. The third and final section focuses primarily on the various opportunities for adapting the *General Instruction of the Roman Missal* and identifying how this has or has not occurred in Canada.

RÉSUMÉ — La présente étude traite des adaptations apportées à la Présentation générale du Missel romain par la Conférence des évêques catholiques du Canada. Là où cela convient, on procède à des comparaisons avec des adaptations du même genre qui ont été promulguées par les conférences des évêques de l'Australie, de l'Angleterre et du Pays de Galles, de l'Écosse et des États-Unis d'Amérique. Dans la première section, on formule des remarques d'ordre général au sujet de la Présentation générale du Missel romain, surtout en ce qui a trait à son histoire et à son évolution. Dans la deuxième section, il est question de divers types d'adaptations liturgiques qui se sont dégagées à la lumière du Deuxième concile du Vatican et du Code de droit canonique de 1983. La troisième et dernière section porte

* Associate Professor (2014-present), and Secretary (2014-present) of the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, ON.
This text is based on a presentation given at the 49th Annual Convention of the *Canadian Canon Law Society / Société canadienne de droit canonique*, Charlottetown, PEI, 20-23 October 2014.

principalement sur diverses occasions qui s'offrent d'adapter la Présentation générale du Missel romain, pour comprendre comme il se fait que ceci s'est produit, ou non, au Canada.

Introduction

In 2011, most English-speaking conferences of bishops issued a revised translation of the Roman Missal to some degree of fanfare in some quarters and criticism in others. The new English translation was precipitated by the promulgation of the third *editio typica* of the *Missale Romanum* in 2000, yet not published until 2002, and the promulgation of *Liturgiam authenticam* by the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments in 2001, providing new norms on the use of vernacular languages in liturgical texts.[1] In other words, a new edition of the Roman Missal needed to be translated according to a new set of norms.

Prefacing the Roman Missal is the *General Instruction of the Roman Missal* (*GIRM*) to provide directives on the proper and orderly celebration of the Eucharist. In the newly-composed Chapter IX of the *GIRM*, several opportunities for adaptation within the competence of bishops and conferences of bishops are identified. What follows is an identification and examination of these possibilities, highlighting specifically how the Canadian Conference of Catholic Bishops (CCCB) has legislated in this regard. Where appropriate, this study will also draw upon the adaptations made by other conferences of bishops which share a similar historical and cultural heritage with English-speaking Canada, such as by the Catholic Bishops' Conference of England and Wales, the Bishops' Conference of Scotland, the Australian Catholic Bishops Conference, and the United States Conference of Catholic Bishops.[2]

1 Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, Instruction on the Use of Vernacular Languages in the Publication of the Books of the Roman Liturgy *Liturgiam authenticam*, 28 March 2001, in *AAS*, 93 (2001), pp. 685-726, English translation in *Origins*, 31 (2002-2002), pp. 17, 19-32 (=*LA*).

2 The following editions of the *General Instruction of the Roman Missal*, containing the duly approved adaptations of the respective conference of bishops were consulted: Bishops' Conference of Scotland, Australian Catholic Bishops Conference (http://romanmissalscotland.org.uk/general-instruction-of-the-roman-missal.html), the Catholic Bishops' Conference of England and Wales (http://liturgyoffice.org.uk/Resources/GIRM/Documents/GIRM.pdf), the United States Conference of Catholic Bishops (http://www.usccb.org/prayer-and-worship/the-mass/general-instruction-of-the-roman-missal/index.cfm), and the Canadian Conference of Catholic Bishops (http://nlo.cccb.ca/images/stories/GIRM.pdf).

This study will be divided into three parts. The first section will provide some general remarks about the *General Instruction of the Roman Missal*, particularly its history and evolution. The second section will discuss the various types of liturgical adaptations in light of the Second Vatican Council and the 1983 Code of Canon Law. Once these preliminaries are addressed, the third and final section will focus primarily on the various opportunities for adapting the *General Instruction of the Roman Missal* and identifying how this has or has not occurred in Canada.[3]

1 – *General Instruction of the Roman Missal*

An *institutio generalis*, although commonly translated as "general instruction," should not be confused with an instruction (*instructio*), a document containing general administrative norms binding the executors of the law (*CIC*/83, c. 34). General instructions are proper legislative documents.[4] All general administrative norms, as acts of executive power, remain subordinate to legislation (cf. cc. 33-34).

The *General Instruction of the Roman Missal* has undergone a number of significant revisions since its initial promulgation in 1969.[5] The first version was issued along with the revised *Ordo Missae* in 1969, that is, before the

[3] The proposed modifications to the *General Instruction of the Roman Missal* for use in Canada were approved by the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments on 14 July 2011. By means of a decree of the Canadian Conference of Catholic, the revised English translation of the *Roman Missal* and its accompanying *General Instruction of the Roman Missal* have been in effect since the First Sunday of Advent, 27 November 2011. A copy of the decree, 15 July 2011, can be found at: http://www.cccb.ca/site/images/stories/pdf/ off-doc_2011-02.pdf.

[4] Besides the *General Instruction of the Roman Missal*, there is also an *institutio generalis* accompanying the *Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum*, editio typica altera, 4 vols., 7 April 1985, English translation in *Documents on the Liturgy 1963-1979: Conciliar, Papal, and Curial Texts*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 1982 (=*DOL*), no. 426, pp. 1091-1131.

[5] Not every revision resulted in the promulgation of a new official edition. Huels examines the various emendations introduced into the *GIRM* and concludes: "In my opinion, it would be preferable to say that there have been three official editions of the *IGRM*, corresponding to the three editions of the *Missale Romanum* (1970, 1975, 2002). The other texts and variations may be seen either as preliminary versions (those of 1969 and 2000) or relatively minor updates of existing versions (those of 1972 and 1983). In this approach, the *IGRM* is viewed not as a document wholly distinct from the Missal but as an integral part of it" (J.M. HUELS, "A Commentary on the General Instruction of the Roman Missal," in *Worship*, 82 [2008], p. 436).

revised *Missale Romanum* was completed.[6] A second emended version was promulgated with the completed *Missale Romanum* in 1970.[7] This edition contained a new lengthy introduction to address a variety of criticisms, particularly attacking the orthodoxy and legitimacy of the reform.[8] With the revision of minor orders and the suppression of the subdiaconate,[9] further revisions were introduced so as to remove all references to the subdiaconate and identify the new duties of the acolyte.[10] Three years later, a new edition was issued to accompany the *editio typica altera* of the *Missale Romanum* in 1975.[11] The promulgation of the 1983 Code of Canon Law required a number of revisions to be made to the *praenotanda* of the liturgical books. Thirteen such emendations were made to the *General Instruction of the Roman Missal*, although no new edition was promulgated.[12]

A new edition of the *Institutio generalis* was promulgated to accompany the *editio typica tertia*. This edition was promulgated in 2000, but the text itself was not published until 2002. Nevertheless, the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments published the *Institutio generalis* as an excerpt in booklet form, principally to allow conferences of bishops an opportunity to study the text and prepare vernacular translations.[13]

[6] CONGREGATION FOR SACRED RITES, decree *Ordine Missae*, 6 April 1969, in *Notitiae*, 5 (1969), p. 147, English translation in *DOL*, no. 203, p. 461.

[7] SACRED CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP, decree *Celebrationes eucharisticae*, 26 March 1970, in *AAS*, 62 (1970), p. 554, English translation in *DOL*, n. 213, p. 543. Besides a new introduction, a number of changes were also made to the text itself. These can be found in "Variationes in *Insitutionem generalem Missalis Romani inductae*," in *Notitiae*, 6 (1970), pp. 177-190.

[8] A. BUGNINI, *The Reform of the Liturgy, 1948-1975*, trans. M. O'CONNELL, Collegeville, MN, Liturgical Press, 1990, p. 395. As Bugnini notes, the new introduction attempted to address three points: (1) the history of the Roman Missal, especially from Trent to Vatican II; (2) the theological fidelity and ritual continuity of both Missals to the teaching of the Church; and (3) the norms followed in the reform of the *Missale Romanum* (ibid., p. 394).

[9] *Ministeria quaedam* states: "Among the special offices which are to be retained and adapted to present-day needs there are some which are especially connected with the ministries of the Word and of the altar. In the Latin Church they are the office of lector, the office of acolyte and the subdiaconate. These offices now will be reduced to two, that of lector and that of acolyte, and the functions of the subdiaconate will be divided between them" (PAUL VI, apostolic letter *motu proprio Ministeria quaedam*, 15 August 1972, in *AAS*, 64 [1972], pp. 530-531, English translation in A. FLANNERY [gen. ed.], *Vatican II: The Conciliar and Post-Conciliar Documents*, vol. 1, new rev. ed., Northport, NY, Costello Pub. Co., 1996, p. 428).

[10] For the variations introduced into this edition, see "Variationes in *Institutionem generalem Missalis Romani* inducendae," in *Notitiae*, 9 (1973), pp. 34-38.

[11] SACRED CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP, decree *Cum Missale Romanum*, 27 March 1975, in *Notitiae*, 11 (1975), p. 295.

[12] These can be found in *Notitiae*, 19 (1983), pp. 541-543.

[13] The text of the 2000 version has been reproduced in *Ephemerides liturgicae*, 114 (2000), pp. 405-480.

The modifications introduced are rather substantial, including a complete renumbering of the text.[14]

When the *Missale Romanum* was published in 2002, modifications were introduced into the *Institutio generalis* yet again. As Smolarski states, "the text of the *GIRM* was emended in over 210 of the 399 paragraphs as well as in a number of footnotes."[15] Many of these consisted of minor editorial changes, typographical corrections, and the use of consistent terminology.[16] As work progressed on the preparation of vernacular translations of the *editio typica tertia*, the Holy See used this occasion to make some further *variationes et additiones* to both the *GIRM* and the text of the Missal itself in 2008. Three of the four changes introduced into the *GIRM* consist of minor bibliographical additions to the footnotes. The most significant revision is to no. 149, pertaining to bishops celebrating Mass outside their own dioceses and the naming of the bishop of the diocese in the Eucharistic prayer.[17]

It was not necessary to prepare wholly revised vernacular translations of the *GIRM*, since each revision did not always result in the promulgation of a new *editio typica*. ICEL, for instance, published translations of the *GIRM* in 1970, 1975, and 2002, corresponding to the editions included in the promulgated *editio typica* of the *Missale Romanum* itself.[18] Various English translations of the 2002 *GIRM* were prepared, yet, in light of the revised English translation of the *editio typica tertia*, a uniform English translation has been prepared and approved and is to be included in all revised English translations of the *Missale Romanum*.

> The final text of the *Roman Missal*, *Third Edition*, for use in the Dioceses of the United States and approved in 2010, includes a new translation of the

[14] For an overview of the changes introduced, see BISHOPS' COMMITTEE ON THE LITURGY, *Thirty-Five Years of the BCL Newsletter: 1965-2000*, Washington, DC, United States Conference of Catholic Bishops, 2004, pp. 1691-1702.

[15] D.C. SMOLARSKI, *The General Instruction of the Roman Missal 1969-2002: A Commentary*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2003, p. 27.

[16] For an overview of the modifications introduced into the 2002 version of the *GIRM*, see A. WARD, "Final Variants in the « Institutio Generalis » of the Third Typical Edition of the « Missale Romanum »," in *Ephemerides liturgicae*, 116 (2002), pp. 263-284. See also J.M. JONCAS, "The *Institutio Generalis Missalis Romani* 2002: An Overview," in *Worship*, 77 (2003), pp. 42-52; P. TURNER, *A Guide to the General Instruction of the Roman* Missal, Chicago, Liturgical Training Publications, 2003; B. DUNN, "Liturgical and Canonical Challenges Associated with the New General Instruction of the Roman Missal," in *Studia canonica*, 42 (2008), pp. 87-118.

[17] For a complete overview of the changes introduced into the 2008 emended version, see "Variationes et additiones in reimpressione emendata « Missalis Romani », Editionis typicae tertiae," in *Notitiae*, 44 (2008), pp. 368-387.

[18] HUELS, "A Commentary on the General Instruction of the Roman Missal," p. 435.

> GIRM. The 2003 text was intended as a provisional translation, and in subsequent years other English-language Conferences of Bishops issued their own translations of the GIRM. The translation contained here and also in the ritual edition of the *Roman Missal*, *Third Edition*, is now the single official translation for the English-speaking world.[19]

In light of *Liturgiam authenticam*, vernacular translations of liturgical texts must be translated "in the same order in which they are set forth in the Latin text of the *editio typica*, including the *institutiones generales*, the *praenotanda*, and the instructions supplied in the various rites, which function as a support for the whole structure of the Liturgy" (*LA*, no. 66). However, when the *editio typica* anticipates an adaptation to be made by the conferences of bishops, it is possible to incorporate such lawfully approved adaptations in the text itself.

> 67. Wherever such *praenotanda* or other texts of the *editiones typicae* explicitly call for adaptations or specific applications to be introduced by the Conferences, as for example the parts of the Missal that are to be defined more specifically by the Conference of Bishops, it is permissible to insert these prescriptions into the text, provided that they have received the *recognitio* of the Apostolic See. It is not required in such cases, by their very nature, to translate these parts verbatim as they stand in the *editio typica*. Nevertheless, a mention is to be made of the decree of approbation of the Conference of Bishops and of the *recognitio* granted by the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments.[20]

Consequently, the adaptations lawfully approved by the Canadian Conference of Catholic Bishops have been incorporated at the appropriate place within the *General Instruction of the Roman Missal*. In some instances, the original text is altered slightly, removing mention of the possibility of adaptation and including, in its place, the actual adaptation introduced.

2 – *Adaptations to the Liturgy*

Sacrosanctum Concilium called explicitly for a reform of the liturgical books (*SC*, no. 25) and a revision of the liturgical laws regulating the

[19] R.B. Hilgartner, Foreword to *General Instruction of the Roman Missal*, Liturgy Documentary Series, 14, Washington, DC, United States Conference of Catholic Bishops, 2011, p. ix.

[20] *LA*, no. 67, in *AAS*, 93 (2001), pp. 707-708; *Origins*, 31 (2001-2002), pp. 25-26.

material aspects involved in sacred worship (*SC*, no. 128).[21] This reform was to be carried out by those competent in law. *Sacrosanctum Concilium*, no. 22, derogated from c. 1257 of the 1917 Code of Canon Law, which referred exclusively to the authority of the Apostolic See in liturgical matters. No longer does the Apostolic See exercise exclusive competence to order the sacred liturgy and to approve liturgical books but, "as the law determines," this competency also belongs to the bishops and the competent territorial bodies of bishops. The 1983 Code of Canon Law reflects this change of law.

> Can. 838 – §1. The direction of the sacred liturgy depends solely on the authority of the Church which resides in the Apostolic See and, according to the norm of law, the diocesan bishop.
>
> §2. It is for the Apostolic See to order the sacred liturgy of the universal Church, publish liturgical books and review their translations in vernacular languages, and exercise vigilance that liturgical regulations are observed faithfully everywhere.
>
> §3. It pertains to the conferences of bishops to prepare and publish, after the prior review of the Holy See, translations of liturgical books in vernacular languages, adapted appropriately within the limits defined in the liturgical books themselves.
>
> §4. Within the limits of his competence, it pertains to the diocesan bishop in the Church entrusted to him to issue liturgical books themselves.

The preparation of liturgical books, then, falls to two authorities—the Apostolic See and the conferences of bishops—each with a distinct set of responsibilities.[22]

Canon 838, §3 identifies two broad competencies of the conferences of bishops in matters pertaining to the liturgy. The first pertains to the preparation and publication of vernacular translations of liturgical texts, after

[21] SECOND VATICAN COUNCIL, Constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum Concilium*, 4 December 1963, in *AAS*, 56 (1964), pp. 97-138, English translation in A. FLANNERY (gen. ed.), *Vatican II: The Conciliar and Post-Conciliar Documents*, vol. 1, new rev. ed., Northport, NY, Costello Pub. Co., 1996, pp. 1-36 (=*SC*). The Second Vatican Council was unequivocal in its desire for a revision of the liturgical books of the Roman rite, indicating that this was to be done "as soon as possible" (*SC*, no. 25). This request was explicitly made for the rites of the sacraments (*SC*, nos. 50, 66-67; 71, 72; 74, 76, 77), the revision of sacramentals (*SC*, no. 79), and the reform of the divine office (*SC*, no. 89).

[22] Besides preparing and approving vernacular translations, there is also the task of implementation. For a helpful overview of the various officeholders responsible for a successful implementation of a revised translation, see J.M. FOSTER, "Liturgical Implementation of the *Roman Missal*," in *With One Voice, Translation and Implementation of the Third Edition of the* Roman Missal, Washington, DC, Federation of Diocesan Liturgical Commissions, 2010, pp. 27-54.

obtaining the *recognitio* of the Apostolic See. This competency is treated extensively in the instruction *Liturgiam authenticam*. The process by which the approbation of a liturgical translation is obtained, together with petitioning the Apostolic See for the required *recognitio*, can be a rather protracted and complex one, involving as it does the interaction of three bodies: (1) the *International Commission on English in the Liturgy* (ICEL), a "mixed commission" of English-speaking conferences of bishops, responsible for preparing English translations of liturgical texts; (2) the conference of bishops, responsible for actually approving and publishing the vernacular translations; and, finally (3) the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, assisted by its own commission of English-speaking prelates, known as *Vox Clara*, responsible for reviewing and granting the *recognitio* of the Apostolic See. This is a necessary prerequisite before a vernacular translation can be promulgated by the conferences of bishops.[23]

The second broad responsibility of conferences of bishops is the introduction of adaptations. There are two kinds of adaptations that the conference of bishops can make, both of which require the *recognitio* of the Apostolic See. The first types are those that are permitted in the Code of Canon Law and in the liturgical books themselves. The primary focus of this study is precisely this type of adaptation, that is, the introduction of adaptations "within the limits defined in the liturgical books themselves" (c. 838, §3).

The second type is the more profound adaptations which can be made only after the conference first obtains permission of the Apostolic See. Major adaptations of the liturgy proposed by the conference of bishops were foreseen by *Sacrosanctum Concilium* (no. 40). Such adaptations today are generally referred to as the inculturation of the liturgy. The Council envisioned that such adaptations would be made by the conference of bishops, with the assistance of experts and usually following a period of experimentation, and with the approval of the Apostolic See. The 1994 Instruction on the Roman Liturgy and Inculturation, *Varietates legitimae*, gives a procedure to be followed by conferences of bishops in making this kind of major adaptation of the liturgical rites (nos. 63-69).[24] These types of adaptations have not been sought by the CCCB and are thus not reflected the *General Instruction of the Roman Missal*.

[23] For an overview of this process, see C.J. GLENDINNING, "The Preparation and Translation of Liturgical Texts: Juridical Perspectives," in *Studies in Church Law*, 8 (2012), pp. 31-85.

[24] CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP AND THE DISCIPLINE OF THE SACRAMENTS, Instruction on the Roman Liturgy and Inculturation *Varietates legitimae*, 25 January 1994, in *AAS*, 87 (1995), pp. 288-314, English translation in *Origins*, 23 (1993-1994), pp. 745, 747-756 (=*VL*).

3 – *Adaptations within the Competence of Conferences of Bishops*

The *General Instruction of the Roman Missal* refers to the conference of bishop thirty times, while the earlier edition made only eighteen references.[25] The vast majority of these, however, make no substantive change in the law. Instead, competencies belonging to the conference of bishops, articulated in other ecclesiastical documents, have now been incorporated into the *GIRM* for matters of completeness.

The *General Instruction of the Roman Missal* highlights those instances where adaptations can be introduced by the conferences of bishops, after receiving the *recognitio* of the Apostolic See. These include:

- the gestures and bodily posture of the faithful (cf. no. 43);
- the gestures of veneration toward the altar and the *Book of the Gospels* (cf. no. 273);
- the texts of the chants at the Entrance, at the Presentation of the Gifts, and at Communion (cf. nos. 48, 74, 87);
- the readings from Sacred Scripture to be used in special circumstances (cf. no. 362);
- the form of the gesture of peace (cf. no. 82);
- the manner of receiving Holy Communion (cf. nos. 160, 283);
- the materials for the altar and sacred furnishings, especially the sacred vessels, and also the materials, form, and color of the liturgical vestments (cf. nos. 301, 326, 329, 339, 342-346).[26]

In addition to these, Chapter IX of the *General Instruction of the Roman Missal* also assigns to the conferences of bishops several other competencies. Briefly, these include:

- the preparation and approval of an edition of the *Roman Missal* in the authorized vernacular language (*GIRM*, nos. 389, 392);
- the introduction of Directories or pastoral instructions that the conference judges useful in the appropriate place of the *Roman Missal* (*GIRM*, no. 390);
- the translations of the biblical texts that are used in the celebration of Mass (*GIRM*, no. 391);

[25] J.M. HUELS, "The New General Instruction of the Roman Missal: Subsidiarity or Uniformity?" in *Worship*, 75 (2001), p. 488.

[26] *GIRM*, no. 390.

- the approval of musical settings and the use of various instruments in Mass (*GIRM*, no. 393).
- the preparation of its own calendar and proper of Masses (*GIRM*, no. 394);
- the proposal of variations and profounder adaptations in order for the sacred celebrations to correspond with the culture and traditions of the different nations, if required (*GIRM*, no. 395).

Those which require the promulgation of a general decree would also require the prior *recognitio* of the Apostolic See. This is merely an application of c. 455 of the 1983 Code of Canon Law, which requires any general decree of the conference of bishops to be approved by at least two-thirds of those who belong to the conference of bishops with a deliberative vote, along with the subsequent *recognitio* of the Apostolic See. The Pontifical Council for Legislative Texts has clarified that without the *recognitio* the decree of the conference of bishops lacks all force. [27]

Despite this requirement, the decree obtains the force of law by means of promulgation by the conference of bishops, including the decree by which adaptations are introduced into the the *General Instruction of the Roman Missal*. The *recognitio* does not bestow legal force upon the conference's decree; the binding force of the decree depends upon the authority from which it emanates, namely, the conference of bishops. The *recognitio*, then, is a form of external control—a "prudent disposition of the Apostolic See with regard to the publication of norms"—through which the Apostolic See is able to safeguard "the formal and substantial legal correctness of the acts subject to the *recognitio* and the common action of the Church in those acts." It does not bestow legal force, yet it remains a *conditio sine qua non* without which the decree may not validly be promulgated and begin to bind.[28]

[27] "From the Code of Canon Law, as also from the Pastoral Directory for Bishops, it must be held that the *recognitio* is a *conditio iuris* that, by the will of the supreme Legislator, is required *for validity*. If the *recognitio* of the Apostolic See is not obtained, the decrees cannot be legitimately promulgated, and without the *recognitio*, they do not have binding force (can. 445)" (Pontifical Council for Legislative Texts, Explanatory note on the legal nature and the extension of *recognitio* of the Holy See, 28 April 2006, in *Communicationes*, 38 [2006], pp. 10-17, English translation in *Studies in Church Law*, 4 [2008], p. 38).

[28] Ibid, pp. 39-40. The grant of the *recognitio* is an act of executive power of governance. As Huels observes, "[i]t has the nature of a singular administrative decree that makes a provision (c. 48), allowing the general decree of the conference to be promulgated and take force" (J.M. Huels, *Liturgy and Law: Liturgical Law in the System of Roman Catholic Canon Law*, Montreal, Wilson & Lafleur, 2006, p. 54).

3.1 – Gestures and Bodily Posture of the Faithful

43. […] Est tamen Conferentiæ Episcoporum, gestus et corporis habitus in Ordine Missæ descriptos ingenio et rationabilibus populorum traditionibus ad normam iuris aptare. Attendendum tamen erit, ut sensui et indoli cuiusque partis celebrationis respondeant. Ubi mos est, populum ab acclamatione Sanctus expleta usque ad finem Precis eucharisticæ et ante Communionem quando sacerdos dicit Ecce Agnus Dei genuflexum manere, hic laudabiliter retinetur. […][29]

43. […] It is for the Conference of Bishops, in accordance with the norm of law, to adapt the gestures and bodily postures described in the Order of Mass to the culture and reasonable traditions of peoples. However, attention must be paid to ensuring that such adaptations correspond to the meaning and character of each part of the celebration. Where it is the practice for the people to remain kneeling after the Sanctus (*Holy, Holy, Holy*) until the end of the Eucharistic Prayer and before Communion when the Priest says Ecce Agnus Dei (*Behold the Lamb of God*), it is laudable for this practice to be retained. […][30]

The *GIRM* identifies five moments at which the faithful are to stand during the Mass: (1) from the beginning of the Entrance Chant, or while the priest approaches the altar, until the end of the Collect; (2) for the *Alleluia* Chant before the Gospel; (3) while the Gospel itself is proclaimed; (4) during the Profession of Faith and the Universal Prayer; and (5) before the Prayer over the Offerings until the end of Mass, except where otherwise indicated (*GIRM*, no. 43). Similarly, the *GIRM* instructs the faithful to sit (1) during the readings before the Gospel; (2) for the Homily; and (3) during the preparation of the gifts at the Offertory. If appropriate, they may sit or kneel during the period of sacred silence after Communion (*GIRM*, no. 43). An addition to the 2002 edition of the *GIRM* permits the laudable retention of the practice, where it is observed, of kneeling after the *Sanctus* until the end of the Eucharistic Prayer and before Communion when the priest says *Ecce Agnus Dei*.

Despite this, the *GIRM* permits conferences of bishops to adapt the postures and gestures prescribed in the Order of Mass to "the culture and reasonable traditions of peoples." Such adaptations, however, must "correspond to the meaning and character of each part of the celebration" (*GIRM*, no. 43). In Canada, "the faithful should kneel at the Consecration, except when

[29] The Latin text of the *Institutio generalis Missalis Romani,* excerpted here and throughout, can be found in *Missale Romanum*, editio typica tertia, 20 April 2000, Typis Vaticanis. 2002, pp. 19-86.

[30] The English translation of the *General Instruction of the Roman Missal*, used here and throughout, is taken from http://romanmissalscotland.org.uk/general-instruction-of-the-roman-missal.html.

prevented on occasion by ill health, or for reasons of lack of space, of the large number of people present, or for another reasonable cause." In the event that they are unable to kneel for these reasons, the faithful are nevertheless "to make a profound bow when the Priest genuflects after the Consecration."[31] The Consecration, strictly speaking, refers to the approved sacramental formula.[32] Yet, in light of permitting the continuation of kneeling after the *Sanctus* until the end of the Eucharistic Prayer and before Communion, as noted above, a variety of licit practices can be detected in Canada.[33]

Another matter not explicitly addressed in *GIRM*, no. 43, yet one that occasionally generates some degree of consternation, is the posture to be adopted by the faithful after they have received Holy Communion. The *GIRM* makes no explicit provision for kneeling after one has received Holy Communion, although this is customary in many regions. The *GIRM*, no. 43 merely indicates that the faithful should sit, if appropriate, during the sacred silence after communion, that is, after communion has been distributed and the communion chant is completed (cf. *GIRM*, nos. 45 and 86). This does not address the posture to be adopted by individual members of the faithful while Holy Communion is being distributed, and once the faithful have returned to their places.

31 The approved adaptation for the United States is even more explicit. The faithful should kneel "beginning after the singing or recitation of the Sanctus (Holy, Holy, Holy) until after the Amen of the Eucharistic Prayer." An exception is also provided for those prevented "by ill health, or for reasons of lack of space, of the large number of people present, or for another reasonable cause." The faithful are also to kneel after the Agnus Dei (Lamb of God) "unless the Diocesan Bishop determines otherwise."

32 For what is required for validity, see F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, Romae, Marietti, 1945, vol. I, pp. 253-256, nos. 286-290: N. HALLIGAN, *The Sacraments and their Celebration*. New York, Alba House, 1986, p. 67; HUELS, *Liturgy and Law*, p. 199.

33 For instance, in the Archdiocese of Ottawa, Archbishop Prendergast has clarified the following: "The postures to be observed at various parts of the Mass are spelled out in [*GIRM*] #43; we are familiar with most of these, including the call to kneel for the consecration (which, in the Archdiocese of Ottawa means from the end of the *Holy, holy, holy*, until the acclamation of faith following the Consecration). See http://archottawa.ca/pictures/Communications/LetterRomanMissal.pdf. Alternatively, in the Diocese of London, Bishop R.P. Fabbro issued the following directive: "Because it has been the practice in this Diocese to kneel during the Eucharistic Prayer and before Communion when the priest says *This is the Lamb of God*, we will continue to do so." See http://wp.dol.ca/webportal/uploads/Revised_GIRM_Implementation_ Preparation_Document_November_2011.pdf. Finally, in the Archdiocese of Vancouver, "Archbishop Miller has mandated that in Archdiocese of Vancouver the faithful are to kneel after the Sanctus (Holy, Holy, Holy) until the end of the Eucharistic Prayer (the Great Amen), and from the Ecce Agnus Dei (Behold the Lamb of God) until before Communion (#43, GIRM.)" See http://rcav.org/uploadedFiles/Diocesan_Offices/Commissions/Liturgy_Commission/Changes_in_movements_and_posture.pdf.

Even where diocesan bishops have encouraged the adoption of a common bodily posture of standing until all have received communion—"a sign of the unity of the members of the Christian community gathered together for the Sacred Liturgy" (*GIRM*, no. 42)—this is not always greeted with a great deal of enthusiasm. Here, diocesan bishops should keep in mind a response to a proposed *dubium* from the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments in 2003. The *dubium* was proposed by the USCCB. It states:

> Dubium: In many places, the faithful are accustomed to kneeling or sitting in personal prayer upon returning to their places after having individually received Holy Communion during Mass. Is it the intention of the *Missale Romanum*, editio typica tertia, to forbid this practice?[34]

The Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments responded:

> Responsum: Negative, et ad mensum [No, for this reason]. The mens [reasoning] is that the prescription of the *Institutio Generalis Missalis Romani*, no. 43, is intended, on the one hand, to ensure within broad limits a certain uniformity of posture within the congregation for the various parts of the celebration of Holy Mass, and on the other, to not regulate posture rigidly in such a way that those who wish to kneel or sit would no longer be free.[35]

Consequently, the Secretariat for the Liturgy of the USCCB correctly recommends that "posture should not be regulated so rigidly as to forbid individual communicants from kneeling or sitting when they return from having received Holy Communion."[36]

3.2 – Gestures of Veneration toward the Altar and the *Book of the Gospels*

273. Iuxta morem traditum, veneratio altaris et Evangeliarii osculo perficitur. Attamen, ubi huiusmodi signum non congruit cum traditionibus aut ingenio alicuius regionis, ibi est Conferentiæ Episcoporum aliud signum statuere loco illius adhibendum, consentiente Sede Apostolica.

273. According to traditional practice, the veneration of the altar and of the Book of the Gospels is done by means of a kiss. However, where a sign of this kind is not in harmony with the traditions or the culture of some region, it is for the Conference of Bishops to establish some other sign in its place, with the consent of the Apostolic See.

[34] The response, 26 May 2003, can be found in COMMITTEE ON DIVINE WORSHIP, *Ten Years of the Newsletter 2001-2010*, Washington, DC, USCCB, 2011, p. 133.

[35] Ibid., p. 134.

[36] Ibid.

Veneration of the Book of the Gospels is a very ancient practice. In fact, "[t]he ancient veneration for this book attests to its strong Christological symbolism, and its privileged role in the proclamation of the gospel […], which is a climactic moment of the Liturgy of the Word as underscored by the change in the assembly's posture, the gospel procession […], the tracing of a cross and the triple signing of ministers and people before the gospel proclamation, the optional use of incense, and very kissing of the Book of the Gospels […]."[37] The Book of the Gospels is appropriately kissed by the deacon, priest, or bishop after the proclamation of the Gospel (*GIRM*, nos. 134, 175).

Likewise, the altar symbolizes Christ. The *Rite of Dedication of a Church and an Altar* states:

> In every Church, then, the altar "is the center of the thanksgiving that the Eucharist accomplishes" and around which the Church's other rites are, in a certain manner, arrayed.
>
> At the altar the memorial of the Lord is celebrated and his body and blood given to the people. Therefore the Church's writers have seen the altar as a sign of Christ himself. This is the basis for saying, "The altar is Christ."[38]

The *General Instruction of the Roman Missal* instructs the priest and deacon to kiss the altar itself once they have reached the sanctuary at the beginning of Mass (*GIRM*, nos. 49, 123, 173, 211) and at the conclusion of Mass (*GIRM*, nos. 90, 169, 186, 251). This is a great simplification from the 1962 *Missale Romanum*, where the altar was reverenced with a kiss at the beginning and end of Mass, and whenever the celebrant turned away from the altar to greet the people with *Dominus vobiscum*.[39] Following the Second Vatican Council, the number of gestures of veneration was greatly reduced, including the number of prescribed genuflections.[40]

If veneration by means of a kiss is not in harmony with the traditions or the culture of some region, it is possible for the conference of bishop to

[37] M. Connell and S. McMillan, "The Different Forms of Celebrating Mass," in E. Foley, N. Mitchell, and J.M. Pierce (eds.), *A Commentary on the General Instruction of the Roman Missal*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2007, p. 231.

[38] *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, editio typica, 29 May 1977, Typis Polyglottis Vaticanis, 1977; *Dedication of a Church and an Altar*, Ch. IV, no. 4, in *The Rites*, vol. 2, Collegeville, MN, Liturgical Press, 1991, p. 406.

[39] M. Schaefer and J.M. Pierce, "Some General Norms for All Forms of Mass," in E. Foley, N. Mitchell, and J.M. Pierce (eds.), *A Commentary on the General Instruction of the Roman Missal*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2007, p. 326.

[40] Congregation for Sacred Rites, Second instruction on the orderly carrying out of the Constitution on the Liturgy *Tres abhinc annos*, nos. 7-8, 4 May 1967, in *AAS*, 59 (1967), pp. 444-445, English translation in *Canon Law Digest*, vol. 6, p. 134.

designate some other form of veneration in its place. Unlike earlier editions of the *General Instruction of the Roman Missal*, which merely required the conference of bishop to inform the Holy See of this substitution, the present edition requires the prior consent of the Holy See.[41] This is not really a circumscription of the legislative competency of conferences of bishops, but largely in keeping with c. 455, which always requires the *recognitio* of the Apostolic See prior to promulgating any general decree of the conference of bishops.

The Canadian Conference of Catholic Bishops has not proposed any changes in this regard. In fact, the CCCB is in complete agreement with other English-speaking conferences of bishops, such as in England and Wales, Scotland, Australia, and the United States, which likewise proposed no changes to the means of venerating the Book of the Gospels and the altar by means of a kiss.

3.3 – Texts of the Chants at the Entrance, at the Presentation of the Gifts, and at Communion

48. Peragitur autem a schola et populo alternatim, vel simili modo a cantore et populo, vel totus a populo vel a schola sola. Adhiberi potest sive antiphona cum suo psalmo in Graduali romano vel in Graduali simplici exstans, sive alius cantus, actioni sacræ, diei vel temporis indoli congruus, cuius textus a Conferentia Episcoporum sit approbatus. […]

48. This chant is sung alternately by the choir and the people or similarly by a cantor and the people, or entirely by the people, or by the choir alone. It is possible to use the antiphon with its Psalm from the *Graduale Romanum* or the *Graduale Simplex*, or another chant that is suited to the sacred action, the day, or the time of year, and whose text has been approved by the Conference of Bishops. […]

74. Processionem, qua dona afferuntur, cantus ad offertorium comitatur (*cf. n. 37, b*), qui protrahitur saltem usquedum dona super altare deposita sunt. Normæ de modo cantandi eædem sunt ac pro cantu ad introitum (*cf. n. 48*). Cantus potest semper ritus ad offertorium sociare, etiam sine processione cum donis.

74. The procession bringing the gifts is accompanied by the Offertory chant *(cf. no. 37b)*, which continues at least until the gifts have been placed on the altar. The norms on the manner of singing are the same as for the Entrance Chant *(cf. no. 48)*. Singing may always accompany the rite at the Offertory, even when there is no procession with the gifts.

[41] HUELS, "The New General Instruction of the Roman Missal: Subsidiarity or Uniformity?" pp. 493-494.

87. Pro cantu ad Communionem adhiberi potest aut antiphona ex Graduali romano sive cum psalmo sive sola, aut antiphona cum psalmo e Graduali simplici, aut alius cantus congruus a Conferentia Episcoporum approbatus. Cantatur sive a schola sola, sive a schola vel cantore cum populo. […]

87. For singing at Communion, it is possible to use the antiphon from the *Graduale Romanum*, with or without the Psalm, or the antiphon with Psalm from the *Graduale Simplex*, or some other suitable liturgical chant approved by the Conference of Bishops. This is sung either by the choir alone or by the choir or a cantor with the people. […]

Singing ordinarily accompanies the entrance procession, the presentation of the gifts, and the communion procession.[42] In general, the *General Instruction of the Roman Missal* identifies three sources for these chants: (1) the antiphon and psalm from the *Graduale Romanum*; (2) the antiphon and psalm from the *Graduale Simplex*; or (3) another chant that is suited to the sacred action, the day, or the time of year, and whose text has been approved by the conference of bishops. Clearly a preference is expressed for the use of Gregorian chant. In addition to this preference being explicitly expressed in the *General Instruction of the Roman Missal* itself (*GIRM*, no. 41), it was also recalled by the Second Vatican Council (*SC*, no. 116), even though this may be one of the most neglected and overlooked provisions of *Sacrosanctum Concilium*.

Since these official collections of chant may not be familiar to most, it would be useful to recall how the *Graduale Romanum* and *Graduale simplex* differ. The *Graduale Romanum* and the *Graduale simplex* both contain chants for the Proper of the Mass—those variable parts which change for each Sunday or feast day, namely the psalms and antiphons for the Introit or entrance, the Gradual (between the first and second reading), offertory, and communion. This is distinguished from the *Kyriale* and the *Kyriale simplex* which only contain the chants for the Ordinary of the Mass—those invariable parts which do not change, such as the *Gloria*, *Kyrie, Sanctus*, and *Agnus Dei*. The *Graduale simplex* was prepared, in response to a request expressed in S*acrosanctum Concilium* for an edition of chant containing simpler melodies for use in smaller churches (*SC*, no. 117).[43] The *Graduale simplex* contains the simpler chants for the Proper of the Mass which may be used in place of the more complex melodies of the *Graduale Romanum*. It was

[42] Where there is no singing, the entrance antiphon and the communion antiphon, found in the Roman Missal, may be recited (*GIRM*, nos. 48 and 87).

[43] *Graduale simplex in usum minorum ecclesiarum*, 3 September 1967, Typis polyglottis Vaticanis, 1967.

designed especially for those churches where a correct rendition of the more complex chants of the *Graduale Romanum* would prove difficult or impossible. All of these reforms, of course, were to ensure sacred singing and the active participation of the faithful, most especially in sung liturgies. Despite attempts to make the proper chants more accessible, the entrance, offertory, and communion procession is frequently, if not exclusively in many quarters, accompanied by a hymn, that is, "another chant that is suited to the sacred action, the day, or the time of year, and whose text has been approved by the Conference of Bishops" (*GIRM*, no. 48).

The Canadian Conference of Catholic Bishops has not extended this list of possibilities, unlike the United States Conference of Catholic Bishops,[44] but merely specifies that the other suitable liturgical songs/chants (*cantus*) must be approved by the CCCB. The collection of hymnody, approved for use in Canada, can be found in the *Catholic Book of Worship III*,[45] and the more recent *Celebrate in Song*,[46] for English-speaking Canada, and *D'une même voix*,[47] for French-speaking Canada.

3.4 – The Readings from Sacred Scripture to be used in Special Circumstances

362. Præter facultates eligendi quosdam textus aptiores, de quibus supra, facultas fit Conferentiis Episcoporum, in peculiaribus adiunctis, aliquas aptationes indicandi ad lectiones quod attinet, ea tamen lege, ut textus seligantur e lectionario rite approbato.

362. In addition to the options noted above for choosing certain more suitable texts, the Conference of Bishops has the faculty, in particular circumstances, to indicate some adaptations as regards readings, provided that the texts are chosen from a duly approved Lectionary.

For Sundays and solemnities, the lectionary provides three readings: the first from the Old Testament, the second from an apostle (either from a letter

44 The USCCB identifies a fourth option, which merely provides greater specification to the option of "another chant that is suited to the sacred action, the day, or the time of year and whose text has been approved by the Conference of Bishops" (*GIRM*, no. 48): "a chant from another collection of Psalms and antiphons, approved by the Conference of Bishops or the Diocesan Bishop, including Psalms arranged in responsorial or metrical forms."

45 *Catholic Book of Worship III*, Ottawa, Canadian Conference of Catholic Bishops, 1994.

46 *Celebrate in Song*, Ottawa, Canadian Conference of Catholic Bishops, 2011.

47 *D'une même voix : chants notés de l'assemblée*, éd. canadienne, Montréal, Novalis, 2002. This text was produced by the *Commission internationale francophone pour les traductions et la liturgie* (C.I.F.T.L.).

or the book of Revelation), and the third from the gospels (*GIRM*, no. 357). In the lectionary for weekdays, readings are provided for each day of every week throughout the entire year (*GIRM*, no. 358). Evidently, the continuous readings during the week are, at times, interrupted. In these and other circumstances, the *General Instruction of the Roman Missal* provides for various accommodations that can be made by the priest. The following are some examples.

a. When the continuous readings of the weekday are interrupted due to a solemnity, feast, or memorial, "the Priest shall be permitted, bearing in mind the scheme of readings for the entire week, either to combine parts omitted with other readings or to decide which readings are to be given preference over others" (*GIRM*, no. 358).

b. "In Masses for special groups, the Priest shall be allowed to choose texts more particularly suited to the particular celebration, provided they are taken from the texts of an approved Lectionary" (*GIRM*, no. 358).

c. In the celebration of Ritual Masses, i.e., those into which certain sacraments and sacramental are incorporated, or for Masses that are celebrated for certain needs, the lectionary has special selections of texts from sacred scripture to highlight the specific celebration (*GIRM*, no. 359). The Canadian Conference of Catholic Bishops recently issued a revised lectionary for this purpose in October, 2014: *Lectionary for Ritual Masses, Masses for Various Needs and Occasions, Votive Masses, Masses for the Dead*.[48]

d. Also, at times the lectionary contains both a longer and shorter form of the same text. When choosing between such texts, the "pastoral criterion" is to be used. As the *GIRM* states: "On such an occasion, attention should be paid to the capacity of the faithful to listen with fruit to a reading of greater or lesser length, and to their capacity to hear a more complete text, which is then explained in the Homily" (*GIRM*, no. 360).

e. Similarly, at other times, the lectionary provides a choice between alternative texts. When choosing between both options, the *GIRM* indicates that "attention shall be paid to the good of participants, whether, that is to say, it is a matter of using an easier text or one more appropriate for a given gathering, or of repeating or setting aside a text that is assigned as proper to some particular celebration while being optional for another, just as pastoral advantage may suggest" (*GIRM*, no. 361).

48 *Lectionary: Ritual Masses, Masses for Various Needs and Occasions, Votive Masses, Masses for the Dead*, Ottawa, Canadian Conference of Catholic Bishops, 2014.

In addition to all of these legitimate options provided in the *GIRM* and, frequently, indicated in the lectionary itself, the *GIRM* permits the conference of bishops, in particular circumstances, to indicate some adaptations as regards readings, provided that the texts are chosen from a duly approved lectionary. Frequently, these adaptations will be incorporated at the time of preparing the vernacular translation and when seeking the *recognitio* of the Apostolic See. For instance, the weekday lectionary, approved by the Canadian Conference of Catholic Bishops, provides a selection of appropriate readings for the civic commemorations of Canada Day and Thanksgiving. The readings are taken from other parts of the lectionary, which may be selected to best convey the purpose of the celebration.

3.5 – The Form of the Gesture of Peace

82. […] Ad ipsum signum pacis tradendæ quod attinet, modus a Conferentiis Episcoporum, secundum ingenium et mores populorum, statuatur. Convenit tamen ut unusquisque solummodo sibi propinquioribus sobrie pacem significet.

82. […] As for the actual sign of peace to be given, the manner is to be established by the Conferences of Bishops in accordance with the culture and customs of the peoples. However, it is appropriate that each person, in a sober manner, offer the sign of peace only to those who are nearest.

Following the Lord’s Prayer, the Rite of Peace follows, “by which the Church entreats peace and unity for herself and for the whole human family, and the faithful express to each other their ecclesial communion and mutual charity before communicating in the Sacrament” (*GIRM*, no. 82). This sign of peace is to be given in a manner to be established by the conferences of bishops in accordance with the culture and customs of the people. The Canadian Conference of Catholic Bishops has determined that “[i]n the dioceses of Canada, the sign of peace is given by a handshake or a bow.”

The present *General Instruction of the Roman Missal* adds an exhortation which was not included in earlier editions: the sign of peace is to be exchanged in a “sober manner” and with those “who are nearest.” As Huels observes, “[t]his new statement is not a restriction on the authority of the bishops’ conference, but has the character of an exhortation directed to every eucharistic assembly.”[49]

[49] HUELS, “The New General Instruction of the Roman Missal: Subsidiarity or Uniformity?” p. 490.

The sign of peace has been a topic of discussion, both in terms of how it is exchanged and at what point during the Mass it is to be exchanged. The issue surfaced at the Eleventh Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, held 2-23 October 2005. In the subsequent Post-Synodal Apostolic Exhortation *Sacramentum caritatis*, Pope Benedict XVI noted that

> during the Synod of Bishops there was discussion about the appropriateness of greater restraint in this gesture, which can be exaggerated and cause a certain distraction in the assembly just before the reception of Communion. It should be kept in mind that nothing is lost when the sign of peace is marked by a sobriety which preserves the proper spirit of the celebration, as, for example, when it is restricted to one's immediate neighbours.[50]

He likewise entrusted to the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments the study of whether it would be advantageous to move the sign of peace to another place, such as before the presentation of the gifts at the altar.[51] Recently, and seven year after the original request, the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments issued a circular letter by which it addressed a number of controverted points. Among these, it highlighted a number of practices to be avoided.

> In any case, it will be necessary, at the time of the exchange of peace, to definitively avoid abuses such as:
> – the introduction of a "song for peace", which is non-existent in the Roman Rite.
> – the movement of the faithful from their places to exchange the sign of peace amongst themselves.
> – the departure of the priest from the altar in order to give the sign of peace to some of the faithful.
> – that in certain circumstances, such as at the Solemnity of Easter or of Christmas, or during ritual celebrations such as Baptism, First Communion, Confirmation, Matrimony, Sacred Ordinations, Religious Professions, and Funerals, the exchange of peace being the occasion for expressing congratulations, best wishes or condolences among those present.[52]

[50] BENEDICT XVI, Post-Synodal Apostolic Exhortation on the Eucharist as the Source and Summit of the Church's Life and Mission *Sacramentum caritatis*, 22 February 2007, no. 49, in *AAS*, 99 (2007), p. 143, English translation in *Origins*, 36 (2006-2007), pp. 629-658.

[51] Ibid., footnote 150.

[52] CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP AND THE DISCIPLINE OF THE SACRAMENTS, Circular letter on the ritual expression of the gift of peace at Mass, 8 June 2014, in COMMITTEE ON DIVINE WORSHIP, *Newsletter*, 50 (2014), p. 28.

Despite the rather clear directive of the *GIRM*, no. 154, preventing the priest from leaving the sanctuary, the *Pastoral Notes* issued by the National Liturgy Office of the CCCB state the following in no. 261:

> The Priest exchanges the sign of peace with the ministers at the altar. He may appropriately, according to circumstances, e.g.: funerals, weddings, exchange the sign of peace with nearby members of the assembly.[53]

To support this statement, a footnote referencing *GIRM*, no. 82 is included. The choice is curiously selective since it avoids reference to *GIRM*, no. 154 which entirely contradicts the statement.

> The Priest may give the Sign of Peace to the ministers but always remains within the sanctuary, so that the celebration is not disrupted. He may do the same if, for a reasonable cause, he wishes to offer the Sign of Peace to a small number of the faithful. According to what is decided by the Conference of Bishops, all express to one another peace, communion, and charity. While the Sign of Peace is being given, it is permissible to say, *The peace of the Lord be with you always*, to which the reply is *Amen*.

It is not entirely clear why the CCCB did not seek this adaptation to *GIRM*, no. 154, to permit the practice it authorizes by means of its *Pastoral Notes*. The USCCB did precisely this, and it appears that this adaptation served as a source.[54] Despite identifying the departure of a priest from the altar to exchange the sign of peace to some of the faithful in the recent circular letter, the lawfully approved adaptation to no. 154 remains in effect for the United States, since the circular letter is an act of executive, not legislative, power. It cannot derogate from law and, if it does, the prescripts which are contrary to it lack all force (c. 33).[55]

[53] *Pastoral Notes for the Celebration of the Eucharist in Light of the Revised Roman Missal*, prepared by the National Liturgy Office, CCCB, 2012, http://nlo.cccb.ca/images/stories/GIRM_Pastoral_Notes.pdf.

[54] The adaptation for *GIRM*, no. 154, approved for use in the United States, states the following: "The Priest may give the Sign of Peace to the ministers but always remains within the sanctuary, so that the celebration is not disrupted. In the Dioceses of the United States of America, for a good reason, on special occasions (for example, in the case of a funeral, a wedding, or when civic leaders are present), the Priest may offer the Sign of Peace to a small number of the faithful near the sanctuary."

[55] The Committee on Divine Worship of the USCCB acknowledged this as well: "By itself, the Circular Letter is an administrative action, and it does not mandate changes to the existing adaptation in the GIRM approved for the dioceses in the United States" (Committee on Divine Worship, *Newsletter*, 50 [2014], p. 31).

3.6 – The Manner of Receiving Holy Communion

160. […] Non licet ipsis fidelibus panem consecratum neque calicem sacrum per semetipsos accipere eo minus de manu in manum inter se transmittere. Fideles communicant genuflexi vel stantes, prout Conferentia Episcoporum statuerit. Cum autem stantes communicant, commendatur ut debitam reverentiam, ab iisdem normis statuendam, ante susceptionem Sacramenti faciant.	160. […] It is not permitted for the faithful to take the consecrated Bread or the sacred chalice by themselves and, still less, to hand them on from one to another. The faithful communicate either kneeling or standing, as has been determined by the norms of the Conference of Bishops. However, when they communicate standing, it is recommended that before receiving the Sacrament they make an appropriate sign of reverence, to be determined in the same norms.
283. […] Episcopus dioecesanus normas circa Communionem sub utraque specie pro sua dioecesi definire potest, etiam in ecclesiis religiosorum et in parvis coetibus servandas. Eidem Episcopo facultas datur Communionem sub utraque specie permittendi, quoties id sacerdoti cui, uti pastori proprio, communitas commissa est, opportunum videatur, dummodo fideles bene instructi sint et absit omne periculum profanationis Sacramenti, vel ritus difficilior evadat ob multitudinem participantium aliamve causam.	283. […] The Diocesan Bishop may establish norms for Communion under both kinds for his own diocese, which are also to be observed in churches of religious and at celebrations with small groups. The Diocesan Bishop is also given the faculty to permit Communion under both kinds whenever it may seem appropriate to the Priest to whom a community has been entrusted as its own shepherd, provided that the faithful have been well instructed and that there is no danger of profanation of the Sacrament or of the rite's becoming difficult because of the large number of participants or for some other cause.
Quod autem ad modum distribuendi fidelibus sacram Communionem sub utraque specie, et ad facultatis extensionem Conferentiæ Episcoporum normas edere possunt, actis a Sede Apostolica recognitis.	As to the manner of distributing Holy Communion under both kinds to the faithful and the extent of the faculty for doing so, the Conferences of Bishops may publish norms, once their decisions have received the *recognitio* of the Apostolic See.

3.6.1 – *Posture during Holy Communion*

According to *GIRM*, no. 160, the conference of bishops is to decide whether the faithful are to receive communion standing or kneeling. If they determine that the faithful are to receive communion standing, then they

must determine an appropriate sign of reverence to make before receiving communion. Although the earlier *General Instruction of the Roman Missal* did not address this issue, the provision is not entirely new. The 1967 instruction *Eucharisticum mysterium* addressed this matter in the following way:

> 34 a) In accordance with the custom of the Church, Communion may be received by the faithful either kneeling or standing. One or the other way is to be chosen, according to the decision of the episcopal conference, bearing in mind all the circumstances, above all the number of the faithful and the arrangement of the churches. The faithful should willingly adopt the method indicated by their pastors, so that Communion may truly be a sign of the brotherly union of all those who share in the same table of the Lord.[56]

Although the *General Instruction of the Roman Missal* permits conferences of bishops to determine the appropriate posture for receiving Holy Communion, the Holy See has been insistent that the faithful should not be denied Holy Communion should they kneel. The instruction *Redemptionis Sacramentum*, in 2005, states the following:

> 91. In distributing Holy Communion it is to be remembered that "sacred ministers may not deny the sacraments to those who seek them in a reasonable manner, are rightly disposed, and are not prohibited by law from receiving them." Hence any baptized Catholic who is not prevented by law must be admitted to Holy Communion. Therefore, it is not licit to deny Holy Communion to any of Christ's faithful solely on the grounds, for example, that the person wishes to receive the Eucharist kneeling or standing.[57]

The adaptation introduced by the CCCB indicates the normative posture for receiving communion, the appropriate sign of reverence before receiving Holy Communion, yet respects the abovementioned provision of *Redemptionis Sacramentum*.

> In the Dioceses of Canada, Holy Communion is to be received standing, though individual members of the faithful may choose to receive Communion while kneeling. When standing before the minister to receive Holy Communion, the faithful should make a simple bow of the head. When receiving Holy Communion on the tongue, they reverently join their hands; when receiving Holy Communion in the hand, they reverently open their hands placing one beneath the other, and they consume the host immediately upon receiving it.

56 SACRED CONGREGATION FOR RITES, Instruction *Eucharisticum mysterium*, 25 May 1967, in *AAS*, 59 (1967), p. 560, English translation in *Canon Law Digest*, vol. 6, p. 537.

57 CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP AND THE DISCIPLINE OF THE SACRAMENTS, Instruction on Certain Matters to Be Observed or Avoided regarding the Eucharist *Redemptionis Sacramentum*, 25 March 2004, in *AAS*, 96 (2004), pp. 576-577, English translation in *Origins*, 33 (2003-2004), p. 812 (=*RS*).

The conferences of bishops for England and Wales, Scotland, Australia, and the United States likewise specify that the normative posture for receiving Holy Communion is standing, although they differ slightly on the appropriate sign of reverence before receiving communion.

– In Canada: "When standing before the minister to receive Holy Communion, the faithful should make a simple bow of the head";
– In the USA: "When receiving Holy Communion, the communicant bows his or her head before the Sacrament as a gesture of reverence and receives the Body of the Lord from the minister";
– In England and Wales / Scotland: "However, when they communicate standing, it is recommended that the faithful bow in reverence before receiving the Sacrament."
– In Australia: "When approaching to receive Holy Communion, the faithful bow in reverence of the Sacrament that they are to receive."

In other words, a simple bow of the head is prescribed in Canada and the United States, yet a profound bow at the waist is not excluded in England and Wales, Scotland, and Australia.

3.6.2 – *Communion under both Species*

According to c. 925 of the 1983 Code of Canon Law, "Holy communion is to be given under the form of bread alone, or under both species according to the norm of the liturgical laws, or even under the form of wine alone in a case of necessity." In this case, the liturgical law referred to in c. 925 is that of the *General Instruction of the Roman Missal*, no. 283, which states:

> The Diocesan Bishop may establish norms for Communion under both kinds for his own diocese, which are also to be observed in churches of religious and at celebrations with small groups. The Diocesan Bishop is also given the faculty to permit Communion under both kinds whenever it may be appropriate to the Priest to whom, a community has been entrusted as its own shepherd, provided that the faithful have been well instructed and there is no danger of profanation of the Sacrament or of the rite's becoming difficult because of the large number of participants or some other reason.

This is a remarkable example of subsidiarity. In the earlier edition of the *GIRM*, no. 242, communion under both species could only occur on specified occasions. Bishops, and other ordinaries, could also permit it in other instances which had a "special significance in the spiritual life of any community

or group of the faithful." This permission could be granted for "clearly defined celebrations," but not occasions when there would be a large number of communicants. The groups receiving this permission had to be "specific, well-ordered, and homogeneous." Where communion under both species was made available each Sunday, this occurred not in virtue of the earlier *General Instruction of the Roman Missal*, but in spite of it. In some places, indults were obtained—privileges *contra legem*—to permit this practice.[58] Now, in the latest edition of the *General Instruction of the Roman Missal*, the diocesan bishop is to establish norms for Communion under both species for his own diocese, and he may even grant the faculty to permit communion under both species to the parish priest.[59]

Despite the broad provision for diocesan bishops, conferences of bishops also have a role in this matter to determine both: (1) "the manner of distributing Holy Communion under both kinds to the faithful", and (2) the extent of the faculty for doing so" (*GIRM*, no. 283). In light of the broad latitude given to diocesan bishops to regulate this matter, not all conferences of bishops, including Canada, have elected to promulgate such norms. The USCCB, however, has issued "Norms for the Distribution and Reception of Holy Communion under Both Kinds in the United States of America," after obtaining the required *recognitio* of the Apostolic See in 2002.[60]

[58] "The practice in the United States, in which communion under both kinds can be given at nearly every Mass, was exceptional and granted by indult, not by law, and only after a standoff between the NCCB and the Holy See that lasted six years (1978-1984)" (HUELS, "The New General Instruction of the Roman Missal: Subsidiarity or Uniformity?" p. 499). See also idem, "Communion under Both Kinds on Sundays—Is It Legal?" in *The Jurist*, 42 (1982), pp. 70-106.

[59] Huels points out the significance of this provision: "As recently as Vatican II this statement would have been revolutionary, given the historical controversies on this matter (the condemnations of the lay chalice at the Council of Constance in 1415, the burning of John Hus at the stake for heresy despite the Council's and the emperor's guarantee of safety, the stirring and protracted debates on this issue at the Council of Trent, and the two-century struggle of the Catholic partisans against the Bohemian utraquists who emblazoned the chalice on their flags as a symbol of the rights of the laity and carried them into battles that were won and lost on both sides until those promoting the lay chalice were finally vanquished in the year 1620). For four centuries, opposition to the lay chalice was considered a sign of Catholic loyalty, one of the three "C's" on which there could be no yielding, the three "c's" being *calix* (the chalice), *caro* (meat on Friday), and *caelibatus* (clerical celibacy)" (HUELS, "The New General Instruction of the Roman Missal: Subsidiarity or Uniformity?" p. 500, footnote 41).

[60] These can be found in *The General Instruction of the Roman Missal*, Liturgy Documentary Series, 14, Washington, DC, USCCB, 2011, pp. 125-149.

3.7 – The Materials for the Altar and Sacred Furnishings

301. Iuxta traditum Ecclesiæ morem et significationem, mensa altaris fixi sit lapidea, et quidem ex lapide naturali. Attamen etiam alia materia digna, solida et affabre effecta, de iudicio Conferentiæ Episcoporum, adhiberi potest. Stipites vero aut basis ad mensam sustentandam ex qualibet materia, dummodo sit digna et solida, confici possunt.

301. In keeping with the Church's traditional practice and with what the altar signifies, the table of a fixed altar should be of stone and indeed of natural stone.

However, other dignified, solid and well-crafted material may also be used according to the judgement of the Conference of Bishops. As to the supports or base for supporting the table, these may be made of any material, provided it is dignified and solid.

Altare mobile ex quibuslibet materiis nobilibus et solidis atque usui liturgico, iuxta diversarum regionum traditiones et mores, convenientibus, exstrui potest.

A movable altar may be constructed of any noble and solid material suited to liturgical use, according to the traditions and usages of the different regions.

326. In seligendis materiis pro sacra supellectile, præter eas quæ usu traditæ sunt, eæ quoque admitti possunt quæ, iuxta mentem nostræ ætatis, nobiles æstimantur, durabiles sunt et usui sacro bene accommodantur. Qua de re iudex erit Conferentia Episcoporum pro singulis regionibus (*cf. n. 390*).

326. In choosing materials for sacred furnishings, besides those which are traditional, others are admissible that, according to the mentality of our own age, are considered to be noble and are durable, and well suited for sacred use. Of these matters the Conference of Bishops in each region will be the judge (*cf. no. 390*).

329. De iudicio Conferentiæ Episcoporum, actis ab Apostolica Sede recognitis, vasa sacra confici possunt etiam aliis ex materiis solidis et, secundum communem æstimationem cuiusque regionis, nobilibus, ex. gr. ebeno aut aliis lignis durioribus, dummodo usui sacro aptæ sint. Hoc in casu, præferantur semper materiæ quæ facile non frangantur neque corrumpantur. Quod valet pro omnibus vasis quæ ad hostias recipiendas destinata sunt, uti patena, pyxis, theca, ostensorium et alia huiusmodi.

329. According to the judgement of the Conference of Bishops, its decisions having received the *recognitio* of the Apostolic See, sacred vessels may also be made from other solid materials which in the common estimation in each region are considered precious or noble, for example, ebony or other harder woods, provided that such materials are suitable for sacred use. In this case, preference is always to be given to materials that do not easily break or deteriorate. This applies to all vessels that are intended to hold the hosts, such as the paten, the ciborium, the pyx, the monstrance, and others of this kind.

342. Ad formam sacrarum vestium quod attinet, Conferentiæ Episcoporum possunt definire et proponere Apostolicæ Sedi aptationes, quæ necessitatibus et moribus singularum regionum respondeant.

342. As regards the form of sacred vestments, Conferences of Bishops may determine and propose to the Apostolic See adaptations that correspond to the needs and the usages of the individual regions.

343. Ad sacras vestes conficiendas, præter traditas materias, fibræ naturales cuiusque loci propriæ adhiberi possunt, necnon aliquæ fibræ artificiales, quæ respondeant dignitati actionis sacræ et personæ. De qua re iudicabit Episcoporum Conferentia.

343. For making sacred vestments, in addition to traditional materials, natural fabrics proper to each region may be used, and also artificial fabrics that are in keeping with the dignity of the sacred action and the sacred person. The Conference of Bishops will be the judge of this matter.

346. […] Conferentiæ tamen Episcoporum possunt definire, ad colores liturgicos quod attinet, et proponere Apostolicæ Sedi aptationes, quæ necessitatibus et ingenio populorum respondeant.

346. […] Moreover, Conferences of Bishops may determine and propose to the Apostolic See adaptations regarding liturgical colours that correspond to the needs and culture of peoples.

3.7.1 – *The Altar*

The provision found in the *General Instruction of the Roman Missal*, no. 301, reflects a similar provision found in c. 1236 of the 1983 Code of Canon Law, distinguishing as it does between *fixed* and *moveable* altars.

> Can. 1236 – §1. According to the traditional practice of the Church, the table of a fixed altar is to be of stone, and indeed of a single natural stone. Nevertheless, another worthy and solid material can also be used in the judgment of the conference of bishops. The supports or base, however, can be made of any material.
>
> §2. A moveable altar can be constructed of any solid material suitable for liturgical use.

Consequently, the 1983 Code and the *General Instruction of the Roman Missal* permit great freedom in the design of an altar, provided its essential features are preserved—the altar table (*mensa* or *tabula*), the support (*stipites* or *tituli*), and the sepulcher containing relics of a saint.

Stone is still the primary and preferred material, but other worthy materials are also accepted. The conference of bishops is competent to determine what the acceptable and proper materials for altars are according to the culture and natural resources of the country. Many conferences of bishops issued general decrees to complement c. 1236. In many cases, the conferences

of bishops leave the final decision of what is worthy material to the diocesan bishop.[61]

Prior to the present *General Instruction of the Roman Missal*, the Canadian Conference of Catholic Bishops issued a general decree in 1987, with the *recognitio* of the Apostolic See, and determined the following:

> Decree no. 21 – In accordance with the prescriptions of c. 1236, §1, the Canadian Conference of Catholic Bishops hereby decrees that the table of a fixed altar is to be constructed with natural stone, or any solid, worthy material approved by the diocesan bishop.[62]

The adaptation approved for Canada is rather similar, although it leaves out mention of the diocesan bishop's discretion in these matters.

> 301. In keeping with the Church's traditional practice and what the altar signifies, the table of a fixed altar should be of stone and indeed of natural stone. In the dioceses of Canada, however, another natural material which is dignified, solid, and well-crafted may also be used, provided that the altar is structurally immobile. As to the supports or base for supporting the table, these may be made of any material, provided it is dignified and solid.

In keeping with the general norm of law, this provision in the *General Instruction of the Roman Missal* abrogates the earlier decree of the CCCB (c. 20). Although the *GIRM* adaptation leaves out mention of the diocesan bishop, this in no way detracts from the diocesan bishop's general competency to regulate the liturgy. Diocesan bishops are, after all, the "moderators, promoters and guardians of the entire liturgical life in the Churches entrusted to their care" (c. 835, §1).

By the name moveable or portable altar, the 1917 Code understood an altar stone. It was the stone alone that was consecrated (see *CIC*/17, c. 1197, §1, 2°). A moveable altar is no longer considered just the stone, but it is the entire moveable structure (*CIC*/83, c. 1235, §1). A moveable altar can be constructed of "any noble and solid material suited to liturgical use" (*GIRM*, no. 301). The conferences of bishops are not given any competency in this regard in either the 1983 Code or the *General Instruction of the Roman*

[61] See the decisions of the English-language conferences of bishops listed in E. CAPARROS et al., *Code of Canon Law Annotated*, 2nd ed. rev., Montreal, Wilson & Lafleur, 2004: Australia (p. 1650); Canada (p. 1671); New Zealand (p. 1718); South Africa (p. 1786). Gambia, Liberia, Sierra Leone India have authorized "suitable timber altars" (p. 1690). Others simply state that other worthy materials may be used: India (p. 1700); Nigeria (p. 1744); and Philippines (p. 1764).

[62] CANADIAN CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Normes Complémentaires au Code de Droit Canonique de 1983 / Complementary Norms to the 1983 Code of Canon Law*, Ottawa, CCCB, 1996, p. 97.

Missal. Nevertheless, the materials used in the construction of moveable altars must be suitable for liturgical use, "according to the traditions and usages of the different regions" (*GIRM*, no. 301).

3.7.2 – *Sacred Furnishings*

Drawing on the Second Vatican Council's *Sacrosanctum Concilium*, the *General Instruction of the Roman Missal* acknowledges that, besides traditional materials and artistic expressions, the Church also admits adaptations that are in keeping with the culture and traditions of the individual nations, "provided that all are suited to the purpose for which the sacred furnishings are intended" (*GIRM*, no. 325). Such materials should display a "noble simplicity" and should be considered "noble and durable, and well suited for sacred use." The conference of bishops in each region will be the judge in these matters (*GIRM*, no. 326).

The Canadian Conference of Catholic Bishops has included an adaptation in this regard.

> 326. In choosing materials for sacred furnishings, besides those which are traditional, others are admissible that, according to the mentality of our own age, are considered to be noble, and are durable, and well suited for sacred use. In the dioceses of Canada, liturgical furnishings are to be made from traditional materials such as marble or another kind of stone, wood, cloth, and metal.

The USCCB has included a similar adaptation, although omitted reference to "cloth." The conferences of bishops for England and Wales, Scotland, and Australia made no adaptations in this regard. Again, diocesan bishops—the "moderators, promoters and guardians of the entire liturgical life in the Churches entrusted to their care" (c. 835, §1)—will be instrumental, assisted by diocesan liturgical commissions, in applying this norm in concrete circumstances.

3.7.3 – *Sacred Vessels*

According to the *General Instruction of the Roman Missal*, sacred vessels are to be made from precious metal. Furthermore, "[i]f they are made from metal that rusts or from a metal less precious than gold, they should generally be gilded on the inside" (*GIRM*, no. 328).

Nevertheless, conferences of bishops may permit other solid materials to be used in the creation of sacred vessels, including all vessels intended to hold the hosts, such as the paten, the ciborium, the pyx, the monstrance, and

others of this kind. Preference is to be given to materials that are considered precious or noble, such as ebony or other harder woods, provided they are suitable for sacred use. Such materials should not easily break or deteriorate (*GIRM*, no. 329).

Chalices and others that will be used to hold the Precious Blood must have a bowl of material that does not absorb liquids. The base may be made of other solid and worthy materials (*GIRM*, no. 330). As well, all sacred vessels must be "suitable for their intended liturgical use" and "clearly distinguishable from vessels intended for everyday use" (*GIRM*, no. 332). It would be useful to keep in mind the instruction *Redemptionis Sacramentum*, which reprobated a number of practices which may have become commonplace in some quarters.

> 117. […] Reprobated, therefore, is any practice of using for the celebration of Mass common vessels, or others lacking in quality, or devoid of all artistic merit or which are mere containers, as also other vessels made from glass, earthenware, clay, or other materials that break easily. This norm is to be applied even as regards metals and other materials that easily rust or deteriorate.[63]

The Canadian Conference of Catholic Bishops has not introduced any adaptations to *GIRM*, on. 329, pertaining to the materials for sacred vessels.[64] The USCCB cleverly appropriated the provisions of *GIRM*, no. 329, which allow for the choice of "other solid materials which in the common estimation in each region are considered precious or noble," by simply removing reference to the ability to introduce adaptations and replacing it with specific reference to the United States.[65] By doing so, diocesan bishops in the United States have been given greater discretion in the choice of materials other than "precious metal."

Relating to material construction of sacred vessels is the purification of sacred vessels by lay persons. At its September 2001 Plenary Assembly,

63 *RS*, no. 117, in *AAS*, 96 (2004), p. 582; *Origins*, 33 (2003-2004), p. 813.

64 In an update about the implementation of the *Institutio Generalis Missalis Romani*, 25 March 2002, the then-President of the CCCB, Bishop Jacques Berthelet, indicated that adaptations had been proposed for sacred vessels. See http://www.cccb.ca/site/eng/media-room/archives/public-statements/2002/1099-note-by-canadian-conference-of-catholic-bishops-on-implementation-of-institutio-generalis-missalis-romani.

65 *GIRM*, no. 329 states: "According to the judgement of the Conference of Bishops, its decisions having received the *recognitio* of the Apostolic See, sacred vessels may also be made from other solid materials which in the common estimation in each region are considered precious or noble." The USCCB's approved adaptation states: "In the Dioceses of the United States, sacred vessels may also be made from other solid materials which in the common estimation in each region are considered precious or noble…"

the Canadian Conference of Catholic Bishops indicated that it was seeking an "indult" to permit the general practice of preparing and purifying the sacred vessels at Communion when ordinary ministers or instituted acolytes were lacking. A similar indult was requested by the USCCB to allow extraordinary ministers of Holy Communion to purify the sacred vessels used in the liturgy. On 22 March 2002, the indult was granted *ad experimentum* for a period of three years by the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments.[66]

The reason such an indult is required is due to the fact that this practice is not permitted by the *General Instruction of the Roman Missal*, which insists that the purification of vessels is to be performed by the priest, deacon, or instituted acolyte (*GIRM*, no. 279). Furthermore, this is not an instance where the law itself—the *General Instruction of the Roman Missal*—authorizes an adaptation.

When the indult expired in the United States in 2005, the USCCB asked that it be renewed, a request that was denied by the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament on 12 October 2006.[67] In light of this, the Canadian Conference of Catholic Bishops decided to not request the indult, reasonably anticipating a similar response.[68]

3.7.4 – *Sacred Vestments*

The *General Instruction of the Roman Missal* identifies some basic principles for the design and construction of liturgical vestments, permitting, where necessary, local adaptations by conferences of bishops. Conferences of bishops may propose adaptations to the form of sacred vestments so as to correspond to the needs and usages of various regions (*GIRM*, no. 342) along with adaptations pertaining to the materials to be used in the construction of sacred vestments (*GIRM*, no. 343). The beauty and nobility of each vestment should derive from the material and design used rather than "an abundance of overlaid ornamentation" (*GIRM*, no. 344).

[66] See Committee on Divine Worship, *Ten Years of the Newsletter 2001-2010*, Washington, DC, USCCB, 2011, p. 231.

[67] See Committee on Divine Worship, *Ten Years of the Newsletter 2001-2010*, Washington, DC, USCCB, 2011, p. 304.

[68] See B. Dunn, "Liturgical and Canonical Challenges Associated with the New *General Instruction of the Roman Missal*," in *Proceedings of the 42nd Annual Convention of the Canadian Canon Law Society / 42ième Congrès annuel de la Société canadienne de droit canonique*, Niagara Falls, ON, 15-18 October 2007, p. 140.

The Canadian Conference of Catholic Bishops, along with their counterparts in Australia, England and Wales, Scotland, and the United States of America, has not proposed any adaptations in this regard. It has, however, introduced a minor adaptation to *GIRM*, no. 346, pertaining to the appropriate colour of the sacred vestments. The CCCB has prescribed that white is to be used on the Solemnity of the Most Holy Trinity, and white may be worn in funerals and in Offices and Masses for the Dead in the dioceses of Canada. This, of course, does not prevent the use of black vestments, where this is the practice in Canada.

Similarly, the *General Instruction of the Roman Missal* approved for Canada explicitly clarifies that "[i]n the dioceses of Canada, acolytes, altar servers, readers, and other lay ministers may wear the alb or other suitable attire." Although the *General Instruction of the Roman Missal* identifies the alb as the sacred garment common to all ordained and instituted ministers (*GIRM*, no. 336), permitting lay persons to wear the alb is already foreseen in the *General Instruction of the Roman Missal (GIRM*, no. 339). The CCCB merely affirms that such a practice is permissible in the diocese of Canada, without specifying any further "suitable attire."

Conclusion

After examining the various adaptations that the Canadian Conference of Catholic Bishops has introduced into the *General Instruction of the Roman Missal*, one can be forgiven for concluding that such adaptations are rather nominal and largely consistent with those adaptations introduced in similar cultural contexts by the conferences of bishops in Australia, England and Wales, Scotland, and the United States of America. In other words, where diversity is permitted by the law itself, there exists a great deal of uniformity.

Sacrosanctum Concilium states that the Church "does not wish to impose a rigid uniformity in matters which do not involve the faith or the good of the whole community" but rather "does she respect and foster the qualities and talents of the various races and nations" (*SC*, no. 37). Consequently, "[p]rovided that the substantial unity of the Roman rite is preserved, provision shall also be made, when revising the liturgical books, for legitimate variations and adaptations to different groups, regions, and peoples, especially in mission countries" (*SC*, no. 38). In countries of the Western Christian tradition, where the Christian message has already been received, the adaptations foreseen in the revised liturgical books are perceived as sufficient to allow for legitimate local diversity (*VL*, no. 7).

Although adaptations—even more profound adaptations (*SC*, no. 40)—are authorized, the Holy See has consistently stressed the importance of preserving the substantial unity of the Roman rite.[69] For instance, *Varitates legitimae*, no. 36, states:

> The process of inculturation should maintain the substantial unity of the Roman rite. This unity is currently expressed in the typical editions of liturgical books, published by authority of the supreme pontiff and in the liturgical books approved by the episcopal conferences for their areas and confirmed by the Apostolic See. The work of inculturation does not foresee the creation of new families of rites; inculturation responds to the needs of a particular culture and leads to adaptations which still remain part of the Roman rite.

Redemptionis Sacramentum also affirms the Catholic community's right that the Most Holy Eucharist "should be carried out in such a manner that it truly stands out as a sacrament of unity, to the exclusion of all blemishes and actions that might engender divisions and factions in the Church" (no. 12).[70]

In light of this, the modest adaptations permitted and incorporated into the *General Instruction of the Roman Missal* itself must be seen as an attempt to balance two overarching principles: (1) the possibility, explicitly foreseen at the Second Vatican Council, of introducing legitimate variations and adaptations for different groups, regions, and peoples; and (2) the need to preserve the substantial unity of the Roman Rite, which has already incorporated, "in a deep, organic, and harmonious way," usages derived from other customs and cultures—of both East and West—and has thus obtained a "supra-regional character" (*GIRM*, no. 397). In an age where travel is easy, communication is instantaneous, and significant diversity exists *within* conferences of bishops, the challenge of balancing these two principles becomes all the more difficult. For the most part, the adaptations introduced by the Canadian Conference of Catholic Bishops, which are admittedly rather modest, successfully address both principles. Diversity of practice is thus ensured, all the while safeguarding the Roman Missal as "an instrument and an outstanding sign of the integrity and unity of the Roman Rite" (*GIRM*, no. 399).

[69] For example, in 1988 the Holy See approved a significantly adapted Roman Missal for use in the dioceses of *Zaïre*, now the *République démocratique du Congo*. Although commonly called the Zaïrean or Congolese Rite, the adapted Missal was approved under the title *Roman Missal for the Dioceses of Zaire*, thereby emphasizing the substantial unity of the Roman rite (*Missel Romain pour les dioceses du Zaïre*, Éditions du Sécrétariat Général, Kinshasa, 1988). For the decree of promulgation, see *Notitiae*, 24 (1988), p. 457.

[70] *RS,* no. 12, in *AAS*, 96 (2004), p. 553; *Origins*, 33 (2003-2004), p. 804.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 309-331
doi: 10.2143/STC.49.1.3082849

ACTS WITH A JURIDIC EFFECT IN THE CANONS ON MARRIAGE

JOHN M. HUELS*

SUMMARY — This study analyzes all references to acts that have juridic effects in the canons on the sacrament of marriage. The A. organizes them in six categories: liturgical acts, non-jurisdictional public juridic acts, acts of the power of governance, private juridic acts, acts that are juridic facts, and illicit acts. These six categories are also applicable, to a greater or lesser extent, to other areas of canon law, both Latin and Eastern.

RÉSUMÉ — Dans la présente étude, l'Auteur analyse toutes les références aux actes ayant des effets juridiques que l'on retrouve dans les canons portant sur le sacrement du mariage. Il regroupe les actes en question en six catégories : les actes liturgiques, les actes juridiques publics non-juridictionnels, les actes émanant du pouvoir de gouvernement, les actes juridiques privés, les actes qui constituent des faits juridiques et les actes illicites. Cette catégorisation s'applique également, dans diverses mesures, à d'autres secteurs du droit canonique, tant latin qu'oriental.

The 111 canons on marriage in Title VII of Book IV of the *Code of Canon Law* (cc. 1055-1165) are perhaps the best known canons of the Code, not only to canonists but also to parish ministers who prepare couples for marriage, apply for permissions and dispensations, celebrate weddings and record them, and give initial assistance and follow up to parties seeking a declaration of invalidity of marriage, dissolution, convalidation, etc. Because of this fairly wide familiarity with and the canonical and pastoral significance of these canons on marriage, they usefully serve the purpose of this study, which is to promote a greater understanding of the variety of acts in canon law that have juridic effects.

In a detailed and insightful study published in this journal in 2006, William Daniel analyzed and categorized every juridic act in Book VII of

* Professor of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, Ontario.

the *Code of Canon Law*.[1] In addition to judicial decrees and sentences, he identified many other kinds of juridic acts, including numerous private juridic acts and acts of executive power of governance. We shall take a somewhat similar approach in this study, but our range of inquiry includes not only juridic acts but all acts that have one or more juridic effects. The study is in two parts, firstly dealing with three categories of public acts and subsequently with three categories of other acts. While our focus is on the Latin Code, we shall indicate in the footnotes some noteworthy differences from the Latin law in the *Code of Canons of the Eastern Churches* (*CCEO*).

1 — *Public Acts*

Public acts are performed by persons acting "in the name of the Church" (*nomine Ecclesiae*), that is, in an official capacity as an agent of a public juridic person in the Church, be it in virtue of an individual or collegial office, an order, a ministry or other *munus*, or by delegation. Public acts may be divided into three categories: liturgical acts, non-jurisdictional public juridic acts, and acts of the power of governance. Acts in all three categories are found among the canons on marriage. Excluded from consideration here are acts that are juridic facts, even if done by officials in a public capacity; these are treated below in section 2.2.

1.1 — Liturgical Acts with Juridic Effects

The very first canon of Book IV of the Code, on the sanctifying *munus* of the Church, attests to the public character of the liturgy. Canon 834 § 1 says in part that the public worship of God is exercised by Christ and the Church, "the mystical Body of Jesus Christ, that is, by the Head and the members." The second paragraph goes on to say that this public worship takes place "when it is carried out in the name of the Church by persons lawfully deputed and through acts approved by the authority of the Church." Liturgical acts are not juridic acts. Juridic acts are placed by individual persons or collegial bodies; liturgical acts are celebrations of the whole Church (cc. 837 § 1, 840). There are, nevertheless, some similarities. Like juridic acts which must be placed knowingly and freely, the minister of a sacrament

[1] "Juridic Acts in Book VII of the *Codex iuris canonici*," in *StC*, 40 (2006), pp. 433-486 (= Daniel, "Juridic Acts in Book VII").

must have the intention of celebrating it, namely, the intention to do what the Church does (*intentio faciendi quod facit Ecclesia*).[2] Also, like juridic acts, certain sacraments and sacramentals, in addition to their spiritual effects, also have juridic effects. With respect to sacraments, the *spiritual* effects for rightly disposed recipients come from the grace of the sacrament itself (cf. c. 840) and, in the case of sacramentals, through the intercession of the Church (c. 1166). The *juridic* effects are attributed to these liturgical acts by canon law, and they come about simply by the valid celebration of these rites. Several liturgical rites have juridic effects pertinent to the canon law of marriage, namely, baptism, the rite of reception into the Catholic Church, confirmation, and holy orders.[3]

1.1.1 — *Baptism and Reception into Full Communion*

The sacrament of baptism has profound and manifold juridic effects with respect to marriage. Baptism is the door to the other sacraments (*ianua sacramentorum*, c. 849), necessary for the valid reception of all the other sacraments (c. 842 § 1), including marriage. The sacrament of marriage only exists by a valid matrimonial contract between two parties, both of whom are baptized (c. 1055). The liturgical Rite of Celebrating Matrimony is, however, a sacramental, not a sacrament.[4] There is no juridic effect of this rite. The marriage comes about as a result of the exchange of consent that takes place during the course of the rite; the juridic act of consent to the matrimonial contract occurs within the liturgical act. The sacrament is not effected by the liturgical rite, whose minister is the priest or deacon who has the faculty to assist at the marriage. Rather, it comes

[2] Council of Trent, Session 7, decree *De sacramentis*, c. 11, DS 1611. For the required intention on the part of ministers and recipients of the sacraments, see John M. HUELS, *Liturgy and Law: Liturgical Law in the System of Roman Catholic Canon Law*, Montreal, Wilson & Lafleur, 2006, pp. 187-188.

[3] The sacraments of baptism, which makes one a person in the Church, a *christifidelis* (cc. 96, 204 § 1), and holy orders, by which one acquires the status of a cleric, each have numerous juridic effects in canon law. Many sacramentals, too, have juridic effects, for example, the dedication of a church (cc. 934, 1210-1214, 1218, 1219, 1221). See my studies, "A Juridical Notion of Sacramentals," in *StC*, 38 (2004), pp. 345-368; and "The Ministers of Sacramentals," in *Jur*, 65 (2005), pp. 338-385.

[4] There are four rites of marriage in the second edition of the *Ordo celebrandi Matrimonium*: the Rite of Celebrating Matrimony with Mass, the Rite of Celebrating Matrimony without Mass, the Rite of Celebrating Matrimony before a Lay Assistant, and the Rite of Celebrating Matrimony between a Catholic Party and a Catechumen or non-Christian Party. *Ordo celebrandi Matrimonium*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, 1991.

about by the consent of the parties who, in the tradition of the Latin Church, are the ministers of the sacrament.[5] Baptism also has other effects in the canon law of marriage:

- a Catholic may validly marry a baptized non-Catholic even without the permission of the local ordinary (cc. 1124-1125) but may not validly marry a non-baptized party without a dispensation (c. 1086 §§ 1, 2);
- marriage between two baptized parties, if consummated, cannot be dissolved by any human power or by any cause except death (c. 1141, cf. c. 1061);
- a person in a non-sacramental marriage who is baptized may marry again if the conditions exist for the pauline privilege (cc. 1143 ff.);
- a person who has more than one spouse and is baptized may retain one of the spouses, if it hard for him/her to remain with the first spouse, after the others have been dismissed (c. 1148 § 1);
- a non-baptized person who, after receiving baptism in the Catholic Church, cannot restore cohabitation with a non-baptized spouse by reason of captivity or persecution can contract another marriage even if the other party has received baptism in the meantime (c. 1149);
- a Catholic who marries another Catholic or baptized non-Catholic has the (implicit) right to be married in his/her parish church (c. 1118 § 1; cf. cc. 213, 843 § 1).

Several canons in marriage law mention reception into the Catholic Church after baptism (cc. 1086 § 1, 1117, 1119, 1124), an act which brings about the same juridic effects as baptism in the Catholic Church (cf. c. 11). Such reception occurs when a baptized non-Catholic becomes a Catholic through the Rite of Reception into the Full Communion of the Catholic Church.[6] This rite must be used except in the case of Eastern Christians who, when being received into full communion, only make a profession of faith before the competent authority. For validity, the competent authority to preside at the liturgical rite of reception (or to receive the profession of faith of an Eastern Christian) is the diocesan bishop or other priest who by office or delegation by the bishop has the necessary faculty.[7] The liturgical rite of

[5] In the tradition of the East, the marital blessing of the assisting priest is required for the validity of the sacrament (c. 828; cf., however, cc. 832 and 835).

[6] The *Ordo admissionis valide iam baptizatorum in plenam communionem Ecclesiae catholicae* is an appendix to the *Ordo Initiationis christianae adultorum*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972; *Rite of Christian Initiation of Adults*, Washington, International Committee on the Liturgy, 1985, Part 5.

[7] *Ordo admissionis*, no. 8; RCIA Canada, no. 394; RCIA USA, no. 481; c. 883, 2º.

reception into the Catholic Church is a constitutive sacramental. Its valid celebration brings about the reception without any juridic act on the part of the minister or the one being received.[8] An integral part of the rite is the administration of the sacrament of confirmation. Only after the confirmation does the ritual refer to the person as the "newly received" (*noviter admissus*). Clearly, the juridic effect of admission to the full communion of the Catholic Church does not occur by a juridic act but is an effect attributed by law to the liturgical rite itself, which is an act of the whole Church.[9]

1.1.2 — *Confirmation and Holy Orders*

While the formula of reception following the profession of faith and the sacrament of confirmation celebrated as part of the rite of reception bring about the admission of a baptized person into into the full communion of the Catholic Church, the celebration of confirmation apart from this rite does not have the same juridic effect. In the universal law, there are few juridic effects of confirmation, none pertaining to validity.[10] In marriage law, confirmation is a requirement for the licit celebration of marriage, but it is not absolute: the parties should be confirmed before being admittted to marriage "if they can do so without serious inconvenience" (c. 1065 § 1).

One of the marriage canons establishes a juridic effect of the sacrament of holy orders: it is an impediment to marriage (c. 1087) whose dispensation is reserved to the Apostolic See (c. 1078 § 1, 1°). The impediment of sacred orders also binds a formerly married deacon whose marriage has been dissolved by death (c. 1141) or, if non-consummated, is dissolved by the Roman Pontiff (c. 1142) as well as by a deacon who had married invalidly and the marriage is legitimately declared such. It is only possible for a deacon to get the dispensation when three conditions occur together: the great pastoral

[8] This assertion is developed more thoroughly in John M. Huels, "The Validity of Reception into the Full Communion of the Catholic Church," in *RR 2014*, pp. 45-49.

[9] This raises the question whether a baptized non-Catholic could be received by a juridic act of reception apart from the liturgical rite. In our opinion, this may licitly be done in necessity when the priest lacks the text of the rite and/or the sacred chrism. For validity, the priest must have the faculty delegated by the diocesan bishop unless he has the faculty by law to admit a baptized non-Catholic into full communion, namely, the pastor, the parochial vicar, or a chaplain or other priest who as the full care of souls. On the reception of non-Catholics into the Eastern Churches *sui iuris*, see *CCEO* cc. 896-901.

[10] Canons 225 § 1, 241 § 2, 645 § 1, 759, 1050, 3º.

usefulness of the deacon's ministry, an attestation by the bishop, and the need to care for minor children.[11]

1.2 — Non-jurisdictional Public Juridic Acts

In the canons on the sacrament of marriage, there are several public juridic acts which are not acts of the power of governance.[12] Such acts may aptly be called "non-jurisdictional" public juridic acts.[13] Two of these are acts of reception by the Church's minister of private juridic acts, each of which is placed in the course of a liturgical rite. These are the reception of the marriage consent in the Rite of Celebrating Matrimony and the reception of religious profession in the Rite of Religious Profession.

1.2.1 — *Reception of Marriage Consent and Religious Profession*

The most important non-jurisdictional public juridic act in marriage law is the act of assistance at marriage by the local ordinary, pastor, or delegated priest, deacon, or lay minister (cc. 1108-1112). Canonical doctrine, for the most part, treats this act as a formality (*sollemne*) required for the validity of the juridic act of marriage consent between two parties, at least one of whom is a Latin Catholic. There has been little reflection on the nature of assistance at marriage as a public juridic act in its own right, but it has all the characteristics

[11] Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, Circular letter to the presidents of the conferences of bishops and to the superiors general, 13 July 2005, prot. no. 1080/05. The circular letter states: "… the Holy Father, by a letter to this Congregation dated 7 July 2005, has directed that as of 1 January 2006, those deacons who are widowed and who desire to celebrate new weddings with a dispensation from the *impedimentum ordinis* and therefore to remain in the ministry may submit their cases to this Dicastery, which will retain competency in this matter."

[12] A juridic act is a human act, lawfully placed knowingly and freely by a capable and competent person, which has one or more juridic effects. See cc. 124-126; *CCEO* cc. 931-933. Some good studies on juridic acts are: AA.VV., *L'atto giuridico nel diritto canonico*, Studi Giuridici 59, Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 2002; Olís Robleda, *La nulidad del acto jurídico*, 2nd ed., Rome, Università Gregoriana, 1964; Markus Walser, *Die Rechtshandlung im kanonischen Recht: ihre Gültigkeit und Ungültigkeit gemäss dem Codex Iuris Canonici*, Göttingen, Cuvillier Verlag, 1994; Velasio De Paolis, "L'atto giuridico," in *Per*, 90 (2001), pp. 185-223; Juan Fornés, "El acto jurídico-canónico: sugerencias para una teoría general," in *IC*, 25 (1985), pp. 57-89; Eduardo Labandeira, "Gli atti giuridici dell'amministrazione ecclesiastica," in *IE*, 2 (1990), pp. 225-260; Helmuth Pree, "On Juridic Acts and Liability in Canon Law," in *Jur*, 58 (1998), pp. 41-83, 479-514.

[13] See Daniel, "Juridic Acts in Book VII," p. 449.

of a distinct juridic act. The public nature of the act is evident: the canon explicitly says that the minister acts *nomine Ecclesiae*. The assisting minister must ask for and receive the consent of the parties; this act of reception is the essential element of the juridic act of assistance at marriage (c. 124 § 1).[14] The person acting must be qualified (*habilis*, c. 124 § 1) to place the act validly, namely, he or she must have the faculty to assist at marriage, which faculty comes either from the law, whether in virtue of an office (c. 1109) or apart from an office (c. 144 § 2), or by legitimate delegation (cc. 1111, 1112). The minister must act knowingly and freely (*sciens et volens*).[15] If he is coerced against his will by irresistible force (c. 125 § 1), or if he lacks sufficient use of reason,[16] the canonical form is not observed.[17] If he is surprised by the couple who hastily pronounce their consent without his agreement, the canonical form is not observed, even if two witnesses were present.[18] If he receives the consent in ignorance or substantial error (c. 126) of the parties' intentions, for example, believing the exchange of consent only to be a rehearsal or play acting, the canonical form is not observed. The juridic effect of this act of assisting at marriage (together with the presence of two witnesses) is that the marriage of the parties is presumed to be valid in canon law (cc. 124 § 2, 1060).

One juridic effect of a public perpetual vow of chastity in a religious institute is that it gives rise to an impediment to a valid marriage (c. 1088), an impediment whose dispensation is reserved to the Apostolic See (c. 1078 § 2, 1°). The profession of religious vows is a private juridic act, but it cannot be validly made unless it is received by the legitimate superior or someone else lawfully designated (c. 658, cf. c. 656, 5°). The superior is not required by the universal law to utter any special formula; it suffices for the religious simply to kneel or stand before the superior when professing the

[14] A 28 November 1978 reply of the S.C. for the Doctrine of the Faith stated: "… this S. Congregation has decreed that for the valid form of a wedding celebration it is required that the ordinary or the pastor or their delegate should have an active role, that is, that he truly receive the consent of the spouses and, indeed, of each one of the contracting parties and that, otherwise, the wedding celebration must be considered invalid." In *CLD*, vol. 8, p. 821.

[15] See Rafael NAVARRO VALLS, "La forma jurídica del matrimonio en el nuevo Código de derecho canónico," in *REDC*, 39 (1983), p. 494.

[16] For an interesting case, see TRIBUNAL OF THE ARCHDIOCESE OF MÉRIDA-BADAJOZ, *c.* González Martín, 2 March 2002, in *REDC*, 63 (2006), pp. 909-925.

[17] John M. HUELS, "Exceptions to the Canonical Form and Marital Validity," in Janusz KOWAL e Joaquín LLOBELL (eds.), « *Iustitia et iudicium* » : *Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, Libreria Editrice Vaticana, 2010, vol. 2, pp. 881-901.

[18] Urbano Navarrete, «Sensus verborum 'exquirit' et 'recipit' manifestationem consensus matrimonialis (c. 1108, § 2),» in *Per*, 83 (1994), pp. 611-632.

vow formula.[19] In receiving the profession, the superior places a public juridic act in the name of the Church.

1.2.2 — *Other Non-jurisdictional Public Juridic Acts*

Canon 1075 § 1 states: "It is only for the supreme authority of the Church to declare authentically when divine law prohibits or nullifies marriage." This declaration by the pope or the college of bishops is a juridic act but not an act of power of governance. The declaration does not create new ecclesiastical law but declares what already is law by divine ordinance with the juridical consequences of any divine law: retroactivity, non-dispensability, and applicability to all, Catholic and non-Catholic. The juridic act declaring an impediment to be of the divine law is thus not an act of the supreme legislator but that of the supreme teacher, a juridic act of the authentic magisterium.

Another public juridic act is the vote of the conference of bishops which is favourable to allowing diocesan bishops, with the permission of the Holy See, to delegate lay persons the faculty to assist at marriages (c. 1112 § 2). The canon does not require a general decree,[20] which would need a two-thirds vote of all the members of the conference and the *recognitio* of the Holy See (c. 455 § 2). It only requires a vote, which entails the usual rules for a collegial vote: an absolute majority of those convoked must be present for the vote and an absolute (not a qualified) majority of those present must vote in favour (c. 119, 2º). It suffices for the vote to be recorded in the *Acta* of the assembly that are transmitted to the Holy See; no other document is required. The nature of the act of the conference is that of a favourable opinion, or recommendation.[21] It is up to the Holy See to determine how it will act on this recommendation in each individual case of a diocesan bishop requesting the permission. Even if the conference were to enact a general decree to this effect, as some have done,[22] it would not truly have the nature

[19] *Ordo professionis religiosae*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975, Pars prior, no. 64.

[20] On this point, we agree with John P. Beal, commentary on c. 1112, in CLSA *Comm*2, p. 1332.

[21] It is not the *consilium* of c. 127 § 2, 2º; the Holy See may validly and licitly grant the permission to a diocesan bishop even without the favourable vote of the conference of bishops.

[22] See Martín de Agar and Luís Navarro, *Legislazione delle conferenze episcopali complementare al C.I.C.*, 2nd ed., Rome, Coletti a San Pietro, 2009; and E. Caparros et al. (eds.), *Code of Canon Law Annotated*, 2nd ed. rev., Montréal, Wilson & Lafleur Limitée, 2004, pp. 1669, 1698, 1717.

of the general decrees of canons 29-33 and 455, which are norms binding subjects of the law, not just the expression of a favourable opinion made to the Holy See.[23]

Among the selected canons, there are a few other public juridic acts, which are not acts of the power of governance. One is the interrogation, or interpellation (*interpellatio*), of canon 1144 when it is conducted on the authority of the local ordinary (c. 1145 § 1). Others are the local ordinary's advice to the other spouse that his or her silence will be considered a negative response (c. 1145 § 1) and the legitimate establishment in the external forum of the fact that the interpellation was done and its outcome (c. 1145 § 3). Finally, the signature of the pastor or local ordinary on the mandate for a proxy marriage is a public juridic act required for the validity of the mandate (c. 1105 § 2).

1.3 — Acts of the Power of Governance

The other category of public juridic acts consists of all acts of the power of governance. The power of governance is divided into three branches: legislative power, judicial power, and executive power (c. 135 § 1). Rarely does the law state explicitly when a certain power comes into play, but this is implicit in the wording of the law that refers to or implies a given act of power. Once the canonist has mastered which acts fall into which categories, it is fairly straightforward, after considering the text and context of the law, to determine what kind of juridic act of the power of governance is indicated.

1.3.1 — *Acts of Legislative Power*

Acts of legislative power are primarily the enactment of laws (c. 7), authentic interpretations of law put forth in the form of law (*per modum legis*, c. 16 § 2), the legislative approval *in forma specifica* of administrative norms,[24] and the establishment and promulgation of statutes by virtue of legislative power (c. 94 § 3).[25] The legislators in the Church are the pope and

[23] The *recognitio* given to such conference decrees by the Holy See does not alter their juridic nature. They are not true laws, since they do not change the juridic situation affecting the subjects of the law. That only occurs once the Holy See grants the permission to the diocesan bishop to delegate lay people to assist at marriages.

[24] SECRETARIAT OF STATE, Rescript *ex audientia SS.mm.*, Regolamento generale della Curia Romana, 30 April 1999, in *AAS* 91 (1999), pp. 629-687, art. 126.

[25] Statutes are the "internal" norms of juridic persons and other aggregates of persons (*universitates personarum*) or of things (*universitates rerum*). Normally, they are approved by

the college of bishops, the conferences of bishops, particular councils, and diocesan bishops and their equivalents in law (cc. 368, 381 § 2). Apart from the Pontifical Council for Legislative Texts, which has ordinary power to make authentic interpretations of canon law *per modum legis*,[26] no other Roman dicastery has ordinary legisative power (*PB* art. 18). The supreme authority, but no one else, may validly delegate legislative power (cc. 30, 135 § 2). Laws may also be instituted orally, but they still must be promulgated to become effective (e.g., by a rescript *ex audientia Sanctissimi* published in the *Acta Apostolicae Sedis* announcing a change in law made orally by the pope).

There are several references to the institution of laws in the canons under consideration, both universal and particular law. According to canon 1075 § 2, "Only the supreme authority has the right to establish other impediments [of the ecclesiastical law] for the baptized."[27] The way he would exercise this right is by a legislative act, establishing the impediment in the universal law.[28] The other references to legislative activity pertain to the conferences of bishops.

Canon 1120 says the conference of bishops has the faculty to produce its own right of marriage in keeping with the usages of places and peoples which are adapted to the Christian spirit; such a rite of marriage must be approved by a general decree of the conference in keeping with the usual procedures (cc. 455, 838 § 3). Canon 1062 § 1 empowers the conference of bishops, after having considered any existing customs and civil laws, to make particular law (*ius*) regulating the promise of marriage (the engagement).

a singular administrative decree, but the competent legislator may approve them by an apostolic constitution, general decree, or other legislative document when there is some special need to elevate their juridic value, for example, to ensure better the protection and fostering of the rights and activities of an international association, personal prelature, or military ordinariate vis-à-vis others (e.g., diocesan bishops) who have similar rights and activities.

26 John M. Huels, "Classifying Authentic Interpretations of Canon Law," in *Jur*, 72 (2012), pp. 605-640, esp. 607-613.

27 The pope has the "right" to establish marital impediments for all the baptized, Catholic and non-Catholic, but he exercises that right only with respect to Catholics (cf. c. 11). Since canon 11 is constitutive law from which even the pope cannnot dispense (c. 86), any such law binding non-Catholics would be the rare exception to the fundamental canonical rule that only Catholics are bound to merely ecclesiastical laws. Apart from the supreme authority, no other legislator can establish a law binding non-Catholics, apart from those who in some way are seeking the services of the Church (wishing to become Catholic, to marry a Catholic, to get a declaration of invalidity of marriage or marital dissolution, etc).

28 This right of the pope is not stated in the *CCEO* but, since he has supreme power, he certainly could exercise it in the Eastern Churches as well.

Canon 1067 says that the conference of bishops is to establish norms (*normae*) on the examination of the parties, marriage banns, or other opportune means to accomplish the investigations necessary for marriage. Likewise, canon 1127 § 2 empowers the conference to establish norms by which the dispensation from canonical form may be granted in a uniform manner. The words *ius* and *normae* are generic terms open either to legislation or to general administrative norms (cc. 31-34). Canon 1126 grants the competency to the conference of bishops to establish (*statuere*) the method for making the declaration and promise in a mixed marriage and to define the manner in which they are to be verified in the external forum and the Catholic party informed about them; this implies the establishment of norms which, again, may be either legislative or administrative. Canon 1083 § 2 uses the same term *statuere* in saying that the conference may establish a higher age for the licit celebration of marriage. Canon 1121 § 1 enables the conference to enact a policy on the manner of making the required notations in the marriage register.[29]

1.3.2 — *Acts of Judicial Power*

Juridic acts of judicial power are placed by judges during the course of a judicial trial (c. 1400 § 1) and at its conclusion. These acts are of four kinds: the definitive sentence (c. 1607), the interlocutory sentence (cc. 1589 § 1, 1607), the decisional decree (c. 1618), and the ordinatory decree (c. 1617).[30] All are public juridic acts of the judicial power of governance.

Among the canons under consideration, there is an allusion to judicial acts in three canons. Canon 1085 § 2 speaks of the nullity of a prior marriage being legitimately and certainly established. This would be done by means of the appropriate judicial process resulting in a sentence declaring the nullity of the marriage (esp. cc. 1671-1691).[31] Canon 1109 refers explicitly to a judicial sentence that imposes or declares the censures of excommunication, interdict, or suspension from office of the local ordinary or the pastor. This

[29] For an interesting proposal to allow the conferences of bishops to establish alternate canonical forms of marriage, see Roland JACQUES, "The Canonical Form of Marriage Revisited: Did the Decree *Ne temere* Outlast Its Usefulness?," in Victor G. D'SOUZA (ed.), *In the Service of Truth and Justice: Festschrift in Honour of Prof. Augustine Mendonça*, Bangalore, Centre of Canon Law Studies, St. Peter's Pontifical Institute, 2008, pp. 347-364.

[30] DANIEL, "Juridic Acts in Book VII," pp. 439-443.

[31] See also PONTIFICAL COUNCIL FOR LEGISLATIVE TEXTS, *Dignitatis connubii*: *Instruction to Be Observed by Diocesan and Interdiocesan Tribunals in Handling Causes of the Nullity of Marriage*, Libreria Editrice Vaticana, 2005.

would be the conclusion of a judicial penal process (cc. 1717-1719, 1721-1728). Thirdly, canon 1152 § 3 implies a judicial (or administrative) decree, that of canon 1692 § 1 deciding whether baptized spouses may lawfully separate and break off the conjugal life (*convictus coniugalis*).[32]

1.3.3 — *Acts of Executive Power*

The acts of executive power in the canons on the sacrament of marriage are mainly singular administrative acts. Every kind of administrative act is represented: permissions, rescripts, precepts, decrees making a provision, and decrees making a decision. There is no explicit mention of general acts of executive power among the canons on the sacrament of marriage. As already noted, however, several of the canons granting legislative competencies to the conferences of bishops contain wording that is inclusive of both laws and general administrative norms (cc. 1062 § 1, 1067, 1126, 1127 § 2).

1.3.3.1 — Permissions and rescripts

Among the canons on marriage, permissions are fairly abundant.[33] In every case, the permission is the singular administrative act of canon 59 § 2, the *licentia*. This is noteworthy, because the *licentia* of canon 59 § 2 excludes permission from being given generally for all cases. For example, the local ordinary could not give a blanket permission for a sacramental marriage to be celebrated in another church or oratory other than the parish church (c. 1118 § 1). The word *licentia* always requires that the permission be granted or denied on a case by case basis. Mostly, these canons explicitly use the word *licentia*. In three canons, the verb *permittere* is used, which in canon law may sometimes admit of a general permission, depending on the context.[34] In the context of these three canons, however, it is evident that the *licentia* is intended. These are the permission to

[32] Canon 1152 § 3 states: "If the innocent spouse has severed conjugal living voluntarily, the spouse is to introduce a cause for separation within six months to the competent ecclesiastical authority which, after having investigated all the circumstances, is to consider carefully whether the innocent spouse can be moved to forgive the fault and not to prolong the separation permanently."

[33] Canons 1071, 1102 § 3, 1112 § 1, 1115, 1118 § 1, 1118 § 2, 1124-1125, 1130, 1144 § 2, 1147, 1153 § 2 (implied).

[34] E.g., canon 1421 § 2 says that the conference of bishops can permit the appointment of lay judges. The way it would permit this is by means of a general decree, not by giving an individual permission to every bishop who petitioned for it.

celebrate a sacramental marriage in another suitable place besides a church or oratory (c. 1118 § 2), the permission to celebrate a marriage secretly for a grave and urgent cause (*ex gravi et urgenti causa*, c. 1130), and permission for the interpellation in a pauline privilege case to be done before baptism (c. 1144 § 2).

Two canons, both on the pauline privilege, indicate a permission by another word. Canon 1145 § 1 says that the local ordinary must grant (*concedere*) the other spouse a period of time to respond if the spouse seeks it; and canon 1147 says that, for a grave cause, he can allow (*concedere*) the Catholic party with the pauline privilege to contract marriage with a non-Catholic party. The *concessio*, in the context of these two canons, is identical to a *licentia*. In another canon, the permission is implied in saying that the ecclesiastical authority may "establish otherwise," that is, he can *permit* an exception to the rule that conjugal living must be restored when the cause for separation ceases (c. 1153 § 2).

In one instance, the law explicitly states that the *licentia* must be granted in writing, namely, the permission of the local ordinary to place a present or past condition on a marriage contract (c. 1102 § 3). The other permissions of the local ordinary would also normally be granted in writing in keeping with the standard rule of law (c. 37), while permissions granted by the pastor are often given orally.

In no instance is the *licentia* required for validity. Some authors think that the permission of the Holy See of canon 1112 § 1, allowing the diocesan bishop to grant the faculty to a lay person to assist at marriage, is required for validity. They argue that the permission is a virtual (non-express) requirement for validity, that is, the bishop altogether lacks the power to delegate this faculty without the permission.[35] This argument cannot be reconciled, however, with the fundamental rule, rooted in the divine law, on the diocesan bishop having "all ordinary, proper, and immediate power that is required for the exercise of his pastoral office except for cases which by law or decree are reserved to the Supreme Pontiff or to some other authority" (c. 381 § 1). No such reservation exists in canon 1112 § 1. Rather, the *licentia* here is the same as used throughout canon law, with few exceptions; it is required only for the liceity of the act. Since there is no express statement that the bishop

[35] *Virtual nullity*, or inexistence, is when an act is null not because of the absence of an express requirement for validity but due to the lack of an essential element, whether of the divine or the ecclesiastical law. If an essential element of an act is missing, there is no need for the law to say the act is invalid, because effectively there is no act in the legal sense. The supposed "act" is juridically inexistent (e.g., cc. 137 § 4; 607 § 2; 1057 § 1).

lacks this power or cannot use it validly without the permission (cf. c. 10), this *licentia* of the Holy See merely allows the bishop to use licitly a power that he already has. Similarly, most of these other permissions allow parties licitly to exercise a pre-existing natural right, namely, the right to marry whom one wills (cc. 1071, 1102 § 3, 1124-1125, 1130, 1144 § 2, 1147). In three instances, the permissions are favours so, if granted in writing, they are rescripts (cc. 1115, 1118 § 1, and 1118 § 2).[36]

Besides the three favours granted by permission, there are a number of other favours (*gratiae*) indicated in the selected canons which are granted by rescript (c. 59 § 1). The commonest of these are various dispensations: from marital impediments (cc. 1078-1082, 1156 § 1), from the canonical form (cc. 1079, 1121 § 3, 1127 §§ 1, 2), and from the interpellations required in Pauline privilege cases (c. 1144). In every instance but one, these dispensations are necessary for the validity of the marriage. The sole exception is the dispensation from the canonical form that is required only for liceity in the case of a Catholic who contracts marriage with an Eastern non-Catholic in a sacred rite celebrated by the Eastern non-Catholic priest (c. 1127 § 1).

Besides some permissions and all the dispensations, there are three other favours in the canons on marriage which are granted by rescript. Canon 1085 § 2 mentions the dissolution of a prior marriage, which may occur by the law itself (cc. 1143) or by rescript in the case of the dissolution of a non-consummated marriage (c. 1142) or the dissolution of the bond in favour of the faith (the so-called "petrine privilege"). These latter two dissolutions are granted by the pope via a rescript of the competent dicastery.[37] Another favour granted by rescript of the Holy See is the legitimizaton of a child born illegitimately (c. 1139). Another is the radical sanation (*sanatio in radice*) of an invalid marriage granted by the Apostolic See or the diocesan bishop (c. 1165). This *sanatio* includes a dispensation from an impediment, if there is one, and from the canonical form, if it was not observed (c. 1161 § 1), but these are "dispensations" of the law itself which are effects of the radical sanation, not distinct juridic acts of the authority who grants the sanation.

[36] The right to marry is not at stake in these three instances, all which have to do with exceptions to the norm of the parish church for the place of celebration of a marriage.

[37] CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Norms *Potestas Ecclesiae*, 30 April 2001, in *EV*, 20 (2001), pp. 402-423; CONGREGATION FOR THE SACRAMENTS, Circular letter, 20 December 1986, in *Comm*, 20 (1988), pp. 78-84. See Wojciech KOWAL and William H. WOESTMAN, *Special Marriage Cases and Procedures*, Ottawa, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 2008, pp. 29-53, 81-130, 199-207, 209-224.

1.3.3.2 — Decrees and precepts

Among the canons on marriage, there are some examples of singular administrative decrees and precepts. Of the decrees, three are decisional. Canon 1109 refers to a penal decree imposing the censures of excommunication, interdict, or suspension. Canon 1144 § 2 refers to a summary and extrajudicial process, the result of which would be a decree determining whether the interpellation of the pauline privilege cannot take place or that it would be useless. As noted above, another decisional administrative (or judicial) decree, that of canon 1692 § 1 deciding the separation of baptized spouses, is implied in canon 1152 § 2.

The three provisions are the delegation by the local ordinary or pastor to priests and deacons of the faculty to assist at marriage which, if general delegation, must be in writing for validity (c. 1111); the delegation by the diocesan bishop of the same faculty to lay persons (c. 1112 § 1); and the *recognitio* of the Holy See of a marriage ritual drawn up by the conference of bishops (c. 1120). There are two precepts: the prohibition of marriage by the local ordinary (c. 1077 § 1) and the prohibition of marriage with an invalidating clause by the supreme authority of the Church (c. 1077 § 2). Although the law admits the possibility of a precept imposed orally (c. 58 § 2), these two prohibitions are too important to be given orally and could not be enforced without a written document.

Decrees are always given in writing even if, exceptionally, the written decree is read to the person to whom it is destined (c. 55). Nevertheless, decisions and provisions, especially of minor import, are often made orally, especially by lesser officials (pastors, local religious superiors, etc). They cannot be considered decrees, which must be in writing, but their essential juridic nature is the same as a written provision or decision. For example, canon 1065 § 1 states: "Catholics who have not yet received the sacrament of confirmation are to receive it before they are admitted to marriage if it can be done without grave inconvenience." This implies that the pastor or local ordinary, after hearing the party concerned, will decide whether a grave inconvenience exists that would excuse from this obligation. Such a decision would typically be communicated orally to the party.

2 — *Other Acts with a Juridic Effect*

In addition to the juridic effects produced by (some) liturgical acts, non-jurisdictional juridic acts, and acts of the power of governance, the

canons on marriage witness to other kinds of acts that have effects in canon law. These are private juridic acts, acts that are juridic facts, and illicit act.

2.1 — Private Juridic Acts

A private juridic act is placed in a person's own name as a private person, although the act has one or more publicly recognized effects in canon law. The private juridic acts in the canons on marriage may be grouped into four categories: the consent to marry and the marital contract, promises, attestations, and procedural acts.

2.1.1 — *Marital Consent*

Marital consent is a private juridic act. The renewal of marriage consent (c. 1157) is essentially the same juridic act as the original consent. Each party to the marriage acts in his/her own name in consenting to marry the other. The consent of one party may be valid even if the consent of the other is invalid but, for a valid marriage contract, the consent of both must be valid. The parties must "mutually give and accept each other in order to establish marriage" (c. 1057 § 2). Effectively, the parties are consenting to a bilateral contract, an "irrevocable covenant," by which they establish between themselves a partnership of the whole life (*totius vitae consortium*) ordered toward the good of the spouses and procreation and education of offspring. Among the baptized, this covenant, or contract, is a sacrament (cc. 1055). Either party may place a present or past condition on the marital contract that affects its validity insofar as the condition exists or not (c. 1102 § 2). Placing such a condition is conceptually distinct from marital consent but is intricately related to it, since it occurs at the same moment as the consent itself such that it becomes part of the marital contract to which consent is given.

For the validity of the marriage contract, both parties must be present together, in person or by proxy (c. 1104 § 1). They must express their consent in words or, if they cannot speak, in equivalent signs (c. 1104 § 2). When one or both parties to the marriage is a Latin Catholic, the marriage, for validity, must be contracted according to the canonical form, apart from the exceptions noted in the law (c. 1108 § 1).

2.1.2 — *Promises*

A second kind of private juridic act in the canons on marriage is a *promise* of one kind or another. A promise is an assurance of a peron's intention

to fulfill or undertake some obligation, perform some act, or provide some benefit in the future. Canon 1062 treats a promise of marriage, whether unilateral or bilateral, which is called the engagement, or betrothal; such a promise for the future gives rise to no canonical obligation to fulfill it, as marital consent must be freely given in the present. Another promise in the law is that of the Catholic party to a mixed marriage that he or she will do all in his or her power to have all the children baptized and brought up in the Catholic Church (c. 1125, 1°). This promise is a prerequisite for obtaining the local ordinary's permision for the mixed marriage.

A vow is also a promise, a promise made to God (c. 1191 § 1). In popular parlance, one often hears the inaccurate statement that the bride and groom "make their marriage vows," but in the liturgical Rite of Celebrating Matrimony they do no such thing. Rather, they consent to marry each other without promising anything to God.[38] There is only one reference to a vow in the canon law of marriage, namely, the impediment to marriage of a person who is bound by a public perpetual vow of chastity in a religious institute (as discussed above in section 1.2.1). A religious professing a perpetual vow of chastity does not have to intend to incur an impediment to marriage. The impediment arises by the very fact of the profession. Thus, besides being a juridic act, the religious profession functions in canon 1088 as a juridic fact, as discussed below in section 2.2.

2.1.3 — *Attestations*

Several private juridic acts may be categorized as *attestations*, that is, declarations of various kinds by private parties atttesting to the existence or truth of some fact. The first of these appears in canon 1068 which gives a rule for a marriage to be celebrated in danger of death when it is not possible to obtain the usual means of proof of freedom to marry. In this situation, it suffices to get the *affirmation* of the parties, even under oath if warranted, that they are baptized and not detained by any impediment. An oath is "the invocation of the divine name as a witness to the truth" (c. 1199 § 1). The oath is not a distinct juridic act from the affirmation of baptism and freedom to marry, but it gives additional value to the truthfulness of the affirmation.

[38] The heading for the central part of the rite of marriage is titled "The Consent" (*Consensus*). Each party "accepts" the other as a spouse and "promises" the other party fidelity in good times and bad, in sickness and in health, etc. God is not mentioned by the parties but only by the official witness who asks them to express their consent *coram Deo eiusque Ecclesia*. See *Ordo celebrandi Matrimonium*, nos. 95-96.

The *signature of a witness* on an official document is a private juridic act of attestation, the juridic effect of which is to provide a proof of the existence of some act or fact of juridical consequence. One sees an example of such a juridic act in canon 1105 § 2 where, in addition to the signature of the party drawing up a mandate for a proxy marriage, the signatures of two witnesses is necessary for the validity of the mandate in the absence of the signature of the pastor or the local ordinary or a priest delegated by either of them. Also, in canon 1105 § 3, an additional witness's signature is necessary for the validity of the mandate for a proxy marriage when the person giving the mandate cannot write.

Another attestation is the *declaration* of the Catholic party in a mixed marriage that he or she is prepared to remove dangers of falling away from the faith (c. 1125, 1°). Unlike a promise, whose object is to be fulfilled in the future, the declaration attests to the party's personal commitment to removing dangers of defecting from the faith both here and now as well as in the future.

2.1.4 — *Procedural Acts*

A number of the private juridic acts in the canons on marriage are *procedural acts* of various kinds. These are the (implied) petition for an action for the reparation of damages after a broken engagement (c. 1062 § 2); giving a mandate for a proxy marriage and the designation of the proxy (c. 1105 § 1); the revocation of the mandate for a proxy marriage by the person who gave it (c. 1105 § 4); the petition for a dissolution of a non-consummated marriage (c. 1142); the request by the other spouse for a period of time before responding to the interpellation in a pauline privilege case (c. 1145 § 1); the interpellation carried out privately by the converted party (c. 1145 § 2); and the petition for a decree of separation (c. 1152 § 3).

2.2 — Juridic Facts

A juridic fact has one or more juridic effects recognized in the law but, unlike a juridic act, the effect does not depend on an external declaration of the will or the intention to bring about that effect. Juridic facts may be static facts such as residence in a diocese, membership in a Church *sui iuris*, canonical status (*christifidelis*, cleric, religious), use of reason, etc, or they may be acts of a person to which the law attributes a juridic effect irrespective of the person's intention to bring about that effect.[39] Indeed, the law

[39] According to Pree, "Acts of that kind are not directed to produce a legal effect, but to produce just a a de facto result in a lawful way. The law acknowledges this de facto result

would attribute the effect to the act even if it were done as a result of irresistable force. Simply doing the deed produces the effect. There are numerous juridic facts in the canon law of marriage, especially involuntary juridic facts such as all the impediments to marriage (cc. 1083-1094) or the facts prohibiting a licit marriage without permission of the local ordinary (c. 1071 § 1).[40] Our concern here, however, is with the voluntary acts of persons which are juridic facts, as these acts are more easily confused with true juridic acts. We shall mention here only those acts that are licit juridic facts, not illicit acts that have a juridic effect (although these too have the nature of juridic facts). The illicit acts with juridic effects are listed below in section 2.3.

2.2.1 — *Notifications and Notations*

Canon 1070 deals with the pre-marital investigations conducted by someone other than the pastor. Such a person is obliged to *notify* the pastor about the results of the investigation as soon as possible through an authentic document, that is, in writing, signed, and dated. The effect of this notification is to allow the pastor lawfully to admit the parties to the sacrament of marriage (cf. c. 1066). Canon 1081 requires the pastor or the priest or deacon mentioned in canon 1079 § 2 to *notify* the local ordinary immediately about a dispensation granted for the external forum, and it is further required that it be *noted* in the marriage register. Similarly, canon 1121 § 1 requires the pastor of the place of celebration of marriage or the person who takes his place to *note* as soon as possible in the marriage register the names of the spouses, the one who assisted, and the witnesses, and the place and date of the marriage. Similar notifications and notations in registers are required elsewhere in the marriage law (cc. 1121 §§ 2, 3, 1122 §§ 1, 2, 1123, 1133). The juridic effects of these notifications and notations is external forum proof of the marriage and the presumption of law that the marriage is valid (c. 124 § 2, 1060).

2.2.2 — *Witnessing*

Unlike a witness's signature or testimony attesting to the veracity or existence of some fact, which is a juridic act, mere passive witnessing of an event

without taking into account the intention of the person acting." In "On Juridic Acts and Liability in Canon Law," p. 47.

40 See also the juridic facts in cc. 1086 § 3 (common opinion or doubt concerning baptism), 1095 (incapacity for marriage), 1096 (substantial ignorance), 1097 (error), 1099 (error determining the will), 1145 § 1 (silence), and 1149 (inability to restore cohabitation).

is not a juridic act. If such witnessing produces a juridic effect, however, it is a juridic fact. The best known example of this kind of witnessing in canon law is in the law on the canonical form which requires the presence of two witnesses for the marriage to be valid (c. 1108 § 1). Unlike the qualified witness who must assist actively, these two witnesses merely need to perceive that the consent to marry was given by both parties. They need not even intend to be witnesses; their function is validly fulfilled merely by the fact of having witnessed the exchange of consent by the parties.

2.2.3 — *Separation*

There are a number of unique juridic facts in the canons on the separation of the spouses, both on the dissolution of the bond (cc. 1141-1150) and on separation while the bond endures (cc. 1151-1155). The following acts are not private juridic acts but juridic facts, the effects of which do not depend on the intention of the actor:

- a baptized person contracting a new marriage which has the effect in law of the dissolution of the prior non-sacramental marriage provided the non-baptized party departs (c. 1143 §§ 1);
- the baptized party giving the non-baptized party a just cause for departing, the effect of which is that the pauline privilege is not operative (c. 1143 § 2);
- the responses of the non-baptized party to the interpellations which must be negative for the pauline privilege to be operative (1144 § 1, 1º, 2º, 1146, 1º);[41]
- the subsequent departure of the non-baptized party after first peacefully cohabiting without insult to the Creator, which allows the pauline privilege to be operative (c. 1146, 2º);
- a polygamous man or woman who, after baptism, retains one of the spouses and dismisses the others if he or she finds it is hard to remain with the first spouse, the effect of which is the canonical recognition of that chosen spouse as the sole spouse to the exclusion of the others (c. 1148 § 1);
- a man or woman, whose spouse has committed adultery, him or herself consenting to the adultery, giving cause for it, or also committing

[41] If the unbaptized party receives baptism, the pauline privilege is not possible but, if the marriage is not consummated after baptism, it may be dissolved by the Roman Pontiff in accord with canon 1142.

adultery, any of which results in the loss of the right to a legal separation (c. 1152 § 1);

- the innocent spouse voluntarily having marital relations with the adulterous spouse after having become certain of the adultery, resulting in the loss of the right to a legal separation (c. 1152 § 2);
- the innocent spouse, after becoming certain of the adultery, continuing to cohabit with the adulterous spouse for six months without making recourse to the ecclesiastical or civil authority, giving rise to the presumption in law of tacit condonation of the adultery (c. 1152 § 2);
- the spouse on his/her own accord severing conjugal living with the adulterous spouse, giving rise to the canonical obligation to introduce within six months a cause for separation to the competent ecclesiastical authority (1152 § 3);
- the innocent spouse readmitting to conjugal life the adulterous spouse, resulting in the loss of the right to separate (c. 1155).

2.3 — Illicit Acts with Juridic Effects

An "illicit" act, as used in this context, refers not to the transgression of some non-invalidating requirement of law (one for "liceity only"). Rather, it refers to an offense against the divine or ecclesiastical law that has a juridic effect. All such acts are juridic facts, but they merit a separate category to distinguish them from lawful acts. Chief among such illicit acts are all canonical delicts, the commission of any of which renders a person liable to the declaration or imposition of a penalty. In the canons on the sacrament of marriage, one finds as well other kinds of illicit acts with juridic effects:

- notorious rejection of the Catholic faith, which prohibits the licit celebration of marriage without the permission of the local ordinary (c. 1071 § 1, 4º);
- abduction of a woman with a view of contracting marriage with her, which impedes a valid marriage unless she chooses marriage of her own accord after she has been separated from the captor and is in a safe and free place (c. 1089);
- with a view to marrying someone else, bringing about the death of that person's spouse or of one's own spouse, which impedes a valid marriage to that person (c. 1090 § 1);
- mutual physical or moral cooperation in bringing about the death of a spouse, which impedes the conspirators from validly marrying each other (c. 1090 § 2);

- deceit (*dolus*) perpetrated to obtain marital consent concerning some quality of oneself which by its very nature can gravely disturb the partnership of the conjugal life, the effect of which is that the deceived party cannot validly contract marriage with the deceiver (c. 1098);
- simulation of marital consent, that is, either or both parties excluding marriage itself, or some essential element or propery of marriage, which results in an invalid marital contract (c. 1101 § 2);
- placing a condition about the future on the marital contract, resulting in its invalidity (c. 1102 § 1);
- forcing the other party to consent to marry, resulting in its invalidity (c. 1103);
- inflicting grave fear on a party so that the party is compelled to choose marriage to be free of the fear (c. 1103);
- adultery, which gives the innocent spouse the right to a legal separation (1152 § 1);
- causing grave mental or physical danger to a spouse or otherwise rendering common life too difficult, which gives the innocent spouse the right to a legal separation (c. 1153 § 1).

Conclusion

An analysis of the canons on the sacrament of marriage in the Latin Code reveals six categories of acts that have a juridic effect.

1) Certain *liturgical acts*, namely, some sacraments and sacramentals, have juridic effects attributed to them by canon law. Since the liturgy is the public worship of the entire Church, it is no juridic act of the presiding minister. The minister does not need to intend the precise juridic effects of the rite but only to "intend what the Church does" in these acts of divine worship. The juridic effects of these rites are realized simply by their valid celebration. For marriage, the most important of these acts are baptism and the rite of reception into the full communion of the Catholic Church.
2) *Non-jurisdictional public juridic acts* are voluntary acts on the part of public officials or their delegates who, acting in an official capacity, place juridic acts in the name of the Church which are not acts of the power of governance. In marriage law, noteworthy acts in this category include the reception of marital consent by the minister who has the faculty to assist at the marriage; the declaration by the

supreme authority of an impediment of the divine law, which is a juridic act of the authentic magisterium; and the vote of the conference of bishops expressing its opinion in favour of the Apostolic See's permitting diocesan bishops to grant the faculty to lay persons to assist at marriage.

3) References to *acts of the power of governance* are numerous in marriage law, especially singular administrative acts granting permissions, dispensations, and other favours. The canons on marriage contain every category of jurisdictional act: legislative acts of the supreme authority and conferences of bishops, judicial acts of judges, general acts of executive power of conferences of bishops (general executory decrees and instructions), and singular administrative acts placed by the Apostolic See, diocesan bishop, local ordinary, and pastor.

4) There are also many *private juridic acts*, that is, juridic acts placed in one's own name. In marriage law, these may be conveniently grouped as marital consent, promises, attestations, and procedural acts. A number of the private juridic acts are unique to the canon law of marriage.

5) Certain voluntary acts may not be classified as juridic acts because their effect does not require an external declaration of the will of the person who acts. These acts are *juridic facts* such as the recording of a marriage in the parish register, notifying the proper pastor that a marriage has been celebrated, recording a dispensation in the diocesan archives, and witnessing a marriage celebrated in accord with the canonical form. The law attributes a juridic effect to such acts irrespective of the person's intention to realize those effects.

6) Finally, certain juridic facts are best classified as *illicit acts* to distinguish them from legitimate juridic facts. These are canonical delicts and other offenses against the divine or ecclesiastical law which have juridic effects. They are relatively numerous in the canon law of marriage.

An analysis of the canons on marriage reveals a rich variety of acts with juridic effects. The six categories of acts identified in this study are applicable, to a greater or lesser extent, also to other areas of canon law, both Latin and Eastern. The canonist who is attentive to the nature of the manifold acts in the law will have a fuller grasp of the law's meaning and the manner in which it must be applied in practice.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 333-356
doi: 10.2143/STC.49.1.3082850

LE RÔLE MÉCONNU DES ÉVÊQUES « SUFFRAGANTS » AU XVIe SIÈCLE

PIERRE HURTUBISE, o.m.i*

RÉSUMÉ — Déjà au XVIe siècle, les réformateurs catholiques attribuaient les maux de l'Église de leur temps à l'absentéisme épiscopal, c'est-à-dire au fait que de très nombreux évêques ne résidaient pas dans leurs diocèses et s'en remettaient assez souvent à des évêques in partibus, qui agissaient comme leurs suppléants, avec le titre d'évêques « suffragants ». Jusqu'à une époque récente, nombre d'historiens abonderont dans le même sens. Mais ces évêques « suffragants » n'ont fait jusqu'ici l'objet d'aucune étude sérieuse. La présente contribution vise à combler du moins en partie ce vide et à démontrer que grâce à eux la situation des diocèses en question était beaucoup moins catastrophique qu'on ne l'a longtemps prétendu.

SUMMARY — Already in the sixteenth century, Catholic reformers attributed the problems of the Church of their time to episcopal absenteeism, that is to say, to the fact that numerous bishops did not reside in their dioceses and rather often relied on bishops in partibus, who acted as their substitutes, and who had the title of "suffragan" bishops. These "suffragan" bishops have not yet far been the object of any serious study. This article aims to fill at least a part of this gap and to show that thanks to them the situation of the dioceses in question was much less catastrophic than was long claimed.

À l'été 1536, sensible aux sévères critiques adressées à l'Église par de nombreux réformateurs aussi bien catholiques que protestants, le pape Paul III confia à un groupe de cardinaux partageant cette sensibilité — un Luigi Contarini et un Gian Pietro Carafa en particulier — la tâche d'identifier les principaux maux dont souffrait l'Église du temps et de proposer des mesures qui permettraient de mettre fin à ce triste état de choses. Le 9 mars 1537, lesdits cardinaux lui remettaient un mémoire d'une particulière franchise connu depuis sous le nom de *Consilium de emendanda Ecclesia* qui déclinait

* Professeur émérite, Université Saint-Paul.

la longue liste des maux en question et des abus qui en étaient la cause, abus auxquels il fallait, selon eux, de toute urgence s'attaquer. Ils insistaient surtout sur ceux découlant du système des bénéfices, système qui avait été conçu à l'origine pour assurer que tous les chargés d'offices dans l'Église, les chargés d'âmes en particulier, aient un revenu adéquat leur permettant de remplir convenablement ces offices ou fonctions, mais qui, avec le temps, avait malheureusement pris un caractère de plus en plus mercantile, les considérations d'argent ayant fini par prendre le pas sur celles d'ordre proprement pastoral. Au point d'ailleurs où le mot « bénéfice » avait fini par supplanter totalement celui d'« office » pour désigner le système en question. Les auteurs du *Consilium de emendanda Ecclesia* ne se privaient pas de décrire les diverses pratiques auxquelles le système avait fini par conduire, pratiques qui méritaient, selon eux, d'être dénoncées et, au plus tôt, éradiquées , en particulier celle du cumul ou pluralisme, consistant en l'attribution de plusieurs bénéfices à la même personne, pratique à leurs yeux, des plus détestables car résultant, dans le cas de bénéfices à cure d'âmes, en une des plaies les plus visibles et pernicieuses de l'Église de leur temps : l'absentéisme[1].

1 — *L'absentéisme épiscopal*

Sur ce point, les auteurs du *Consilium* n'exagéraient en rien, d'autant moins d'ailleurs que, membres du Sacré Collège, ils avaient sous leurs propres yeux, le navrant spectacle de certains de leurs collègues et non des moindres qui pratiquaient le cumul à outrance[2]. Mais cette plaie de fait existait à tous les niveaux de l'appareil ecclésiastique. Imbart de la Tour a

[1] Sur ce document et les circonstances entourant sa préparation, voit H. Jedin, *Histoire du Concile de Trente*, I, Paris-Tournai, Desclée, 1965, pp. 377-387. Le texte a été publié par V. Schweitser, dans *Concilium Tridentinum. Diarorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio*, XII, Fribourg-en-Br. 1930, pp. 131-145. Une bonne traduction française se trouve dans O. De La Brossse et al., *Latran V et Trente*, Histoire des conciles œcuméniques 10, Paris, 1975, pp. 433-444.

[2] On pourrait ici multiplier les exemples. Limitons-nous à celui d'Ippolito I et Ippolito II d'Este, oncle et neveu, qui furent à un certain moment titulaires, le premier, des archidiocèses ou diocèses d'Eger, de Milan, de Ferrare, de Narbonne, de Modène et de Capoue, le second, de Milan, de Lyon, d'Autun, d'Auch, d'Orléans et de St Jean de Maurienne. R. Belvedere « Este (Hippolyte 1er) », dans *DHGE* (*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*), 15, fol. 1049-50. Id., « Este (Hippolyte II) », *Ibid.*, fol. 1050-51. On peut facilement imaginer quels plantureux revenus ils tiraient de cette belle collection de bénéfices ecclésiastiques.

montré, il y a plus de cent ans, à quel point l'Église de France à la fin du XVe et au début du XVIe était gangrenée par le phénomène de l'absentéisme dû pour une large part au fait que, titulaires de plusieurs bénéfices à cures d'âmes, nombre d'ecclésiastiques confiaient la ou les paroisses qui leur avaient été attribuées — les paroisses rurales surtout — à des « prêtres-fermiers » souvent mal formés et auxquels ils ne cédaient qu'une maigre portion des revenus qu'ils touchaient à titres de bénéficiers avec les conséquences que l'on peut facilement imaginer[3]. Imbart de la Tour a, à leur propos, une formule cinglante, mais qui semble bien correspondre à la réalité. « S'ils réclament une cure, écrit-il, ce n'est point pour paître leurs brebis mais pour les tondre »[4].

Si pareille situation qui, il importe de le souligner, contrevenait aux règles canoniques depuis longtemps établies[5], pouvait non seulement exister, mais être aussi répandue, c'est que les autorités ecclésiastiques de l'époque, pape en tête, accordaient facilement les dispenses permettant de contrevenir aux règles en question, contre paiement de certains droits, bien entendu, preuve, s'il en était besoin, d'un mercantilisme qui avait fini par envahir, voire dominer tout le système. Imbart de la Tour ne manque pas de souligner ce fait[6], mais les auteurs du *Consilium* en étaient déjà conscients et ne se privaient pas de reprocher à « certains papes » d'avoir introduit dans l'Église le « cheval de Troie » par lequel ce type d'abus était devenu monnaie courante, pervertissant du coup, de haut en bas, le système en question[7].

Il faudra attendre le Concile de Trente pour que les recommandations des auteurs du *Consilium* soient prises en considération et mènent à l'adoption d'un certain nombre de correctifs visant à éliminer, du moins pour ce qui

3 P. Imbart De la Tour, *Les origines de la Réforme*, II, 2e éd., Melun, 1944, pp. 286-292.

4 *Ibid*., p. 287.

5 Lorsque les curialistes parlaient des « règles existantes », ils pensaient tout naturellement aux célèbres « règles de chancellerie » datant du Moyen Âge. Ces règles dont le nombre variera pour atteindre un sommet de 72 au XVIIIe siècle, étaient censées s'appliquer à l'Église tout entière, mais de fait souffraient beaucoup d'exceptions dans les pays concordataires, notamment en France à partir de 1516. Cf. G. Mollat, « Règles de chancellerie », dans *DDC*, VII, Paris, 1958, col. 540-541. La meilleure édition de ces règles est celle de E. Von Ottenthal, *Die papstliche Kanzleiregeln von J. Johannes XXII bis Nicolaus V*, Innsbruck, 1888. Le meilleur commentaire est celui de C.B. et N. Riganti, *Commentaria in regulas, constitutiones & ordinationes Cancellariae Apostolicae*, 4 vol., Rome, 1744-47. Les règles de chancellerie intéressaient, de fait, surtout le fonctionnement du système bénéficial. Des 72 règles existant au XVIIIe siècle, 46 avaient directement trait aux bénéfices, 12 autres les touchaient indirectement, soit 58 en tout ou 81% du total. À ce sujet, voir L. Ferrari, *Biblioteca canonica, iuridica, moralis, theologica*, I, Rome, 1885, pp. 607-619.

6 P. Imbart De La Tour, *op. cit.*, pp. 273-281, 285-286, 288.

7 O. De la Brosse et al., *Latran V et Trente*, p. 433-434.

était des bénéfices à cures d'âmes, les plus criants des abus dénoncés par lesdits auteurs, mais on n'ira guère plus loin et d'ailleurs il faudra un, voire dans certains pays, deux siècles pour que ces quelques correctifs finissent par porter fruits, la raison en étant que le système existant, tout imparfait et déficient qu'il ait pu être, constituait pour l'Église et la société du temps un *modus vivendi* qui faisait pour ainsi dire corps avec elles et dont elles ne pouvaient par conséquent songer à se départir tant il paraissait utile à tous ceux — et ils étaient légion — qui en tiraient profit[8]. Fort significatif, de ce point de vue, le fait que d'éminents ecclésiastiques par ailleurs chauds partisans de la réforme catholique aient continué, même après Trente, à exploiter sans scrupules et à leurs avantages le système en question[9].

Cela dit, les autorités aussi bien civiles qu'ecclésiastiques de l'époque ne pouvaient rester indifférentes au problème que constituait l'absentéisme, surtout l'absentéisme épiscopal, car il en allait du bien-être aussi bien matériel que spirituel de leurs sujets et/ou de leurs ouailles. Or la non résidence des évêques, passablement répandue au XVI[e] siècle, tenait à deux facteurs principaux : d'une part, le fait que certains prélats, cardinaux surtout, étaient titulaires de plus d'un diocèse ; de l'autre, que d'aucuns, parfois les mêmes, occupaient par ailleurs des fonctions qui les tenaient loin de leurs diocèses respectifs. C'était le cas de nombre d'entre eux au service du pape, soit à Rome même, soit à l'étranger, dans ce dernier cas, à titre de légats ou de nonces ; c'était aussi celui des prélats dits de cour au service, eux, de monarques avec lesquels ils entretenaient des liens de parentèle ou de clientèle ; c'était enfin celui de certains princes-évêques, en Allemagne en particulier, accaparés, ces derniers, par des tâches surtout politiques qui leur rendaient difficile sinon impossible l'exercice de leurs responsabilités proprement épiscopales. Et puis, il y avait par ailleurs le fait que certains titulaires de sièges épiscopaux n'étaient en réalité évêques que de nom, ayant

8 À ce sujet, voir P. HURTUBISE, « Idéal réformiste et contraintes sociales : le problème des bénéfices ecclésiastiques au XVI[e] siècle », dans Aequitas, Aequalitas, Auctoritas, éd. D. LETOCHA, Paris, Vrin, 1992, pp. 137-139.

9 On pourrait ici multiplier les exemples. Contentons-nous du suivant particulièrement étonnant. Il s'agit du célèbre Saint-Cyran, « père » du jansénisme en France, peut-être le plus ardent « réformiste » de son temps qui voyait d'ailleurs dans le concordat de 1516 une cause permanente de corruption en raison du pouvoir qui en résultait pour le roi sur les principaux bénéfices de France, mais qui, souligne Louis Cognet, « par un illogisme qui lui était commun avec la majorité des hommes de Contre-Réforme », étaient un de ceux qui profitaient des abus du système, étant, comme tant d'autres, abbé commendataire et se montrant comme eux fort tolérant lorsque venait le moment de nommer à des cures relevant de son abbaye. L. COGNET, *La spiritualité moderne*, Histoire de la spiritualité chrétienne, 3/2, Paris, 1966, pp. 483-484.

omis, par négligence ou par choix, de recevoir la consécration épiscopale, ce qui pouvait aussi expliquer qu'il leur importait peu, voire qu'il leur répugnait d'aller résider dans le ou les diocèses dont ils étaient titulaires[10]. Et parmi eux, en Allemagne, en France et en Italie notamment, on trouvait nombre de fils de grandes familles voués à une carrière ecclésiastique qu'ils n'avaient pas nécessairement choisie[11].

Autant de facteurs qui expliquaient que l'absentéisme épiscopal ait été si répandu au XVIe siècle. Mais cet état de choses entraînait-il toujours nécessairement les conséquences désastreuses que certains à l'époque lui attribuaient et que montera par la suite en épingle une certaine historiographie aussi bien catholique que protestante encline à peindre sous les couleurs les plus sombres l'Église pré-tridentine et en particulier les responsables de cette Église, pape en tête ? De fait, les études les plus récentes sur le clergé de l'époque montrent qu'on trouvait en son sein le meilleur et le pire et qu'il faudrait donc se garder de le condamner en bloc comme on a été trop longtemps porté à le faire[12]. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point plus loin. Pour le moment, signalons le fait que les biographes d'un certain nombre de grandes figures épiscopales de l'époque, un Charles Borromée entre autres, le célèbre archevêque de Milan, n'ont pas toujours résisté à la tentation de noircir à souhait la situation dans laquelle se trouvaient les diocèses où ces hommes furent appelés à exercer leur ministère en vue sans doute de rendre ces derniers encore plus dignes d'admiration sinon de vénération. Ainsi, dans le cas de Charles Borromée, insistera-t-on beaucoup sur le fait que Milan avait été de 1497 à 1550, l'apanage des cardinaux d'Este, Hippolyte I et Hippolyte II, qui n'y mirent jamais les pieds, se contentant d'en percevoir, par procureurs interposés, les plantureux revenus et que si le diocèse se vit enfin en 1550 gratifié d'un évêque résident en la personne du

[10] C'est le cas des deux cardinaux d'Este, Hippolyte I et Hippolyte II dont il a déjà été question plus haut. Voir note 2. C'est le cas également des cardinaux Ludovico et Sigismondo Gonzaga dont il sera question plus loin. Exemples parmi bon nombre d'autres.

[11] On en a un très bel exemple en la personne du cardinal Claude de La Baume, archevêque de Besançon (1545-1584) qui succéda à son oncle Pierre de La Baume alors qu'il n'avait que sept ans et qui réalisant plus tard quelles responsabilités on lui avait mises sur les épaules fit tout ce qu'il put pour y échapper, allant même jusqu'à contracter secrètement mariage. Mais les pressions de sa famille, de son entourage et de Rome eurent finalement raison de ses résistances et il finit par se résigner à son sort. Il n'en attendra pas moins jusqu'en 1570 pour se faire sacrer évêque. L. Loye, *Histoire de l'Église de Besançon*, III, Besançon, 1902, pp. 220-230. Voir aussi T. De Morembert, « La Baume (Claude de) », dans *Dictionnaire de biographie française*, 18, Paris, 1994, col. 1212-1213.

[12] M. Venard et al., *Le temps des confessions (1530-1620/30)*, Histoire du christianisme des origines à nos jours VIII, Paris, Desclée, 1992, pp. 256-257. J. Delumeau, M. Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1996, pp. 323-329.

Milanais Gian Angelo Arcimboldi, ce fut malheureusement pour voir celui-ci disparaître en 1555 sans avoir pu mettre en œuvre le plan de réforme qu'il avait annoncé peu après son arrivée. Et, comble de malheur, Filippo Archinti qui lui succéda en 1556 disparut à son tour deux années plus tard sans avoir pu même prendre possession de son siège[13]. Tout cela pouvait donner l'impression que l'archidiocèse de Milan dont hérita Charles Borromée en 1560 avait été depuis plus de soixante ans pratiquement abandonné à lui-même comme un bateau sans boussole ni gouvernail. Et il n'était pas le seul diocèse, loin de là, à donner cette impression à l'époque. Mais était-ce bien le cas ?

Tout d'abord, il ne faudrait pas oublier qu'il y avait dans tout diocèse digne de ce nom un vicaire général jouissant de pouvoirs étendus lui permettant, que l'évêque soit présent ou non, de veiller au bon ordre et au bien-être des fidèles confiés à ce dernier[14]. Rares devaient être les ordinaires et sans doute, plus que tous autres, les absentéistes qui ne tenaient pas à avoir des vicaires généraux pour le moins compétents. Mais avec quel soin et quel zèle ces derniers remplissaient-ils leurs fonctions et surtout quel souci avaient-ils de la qualité de la vie religieuse de ceux qui leur étaient confiés. Cela, dans

[13] A. DEROO, *Saint Charles Borromée*, Paris, 1963, p. 200-201. Gian Angelo Arcimboldi était né à Milan vers 1485. Docteur in utroque, il entra au service de Léon X et à la demande de ce dernier il parcourut à titre de « nonce collecteur » les pays de l'Europe du Nord où il fut plutôt mal reçu. De retour en Italie, il fut nommé ambassadeur du duc de Milan à Rome. En 1526, il obtint le siège de Novara d'où il fut transféré à celui de Milan en 1550. À son sujet, voir P. RICHARD, « Arcimboldi (Giananngelo) », dans *DHGE*, 3, col. 1578-1579. Filippo Archinti, lui aussi originaire de Milan et docteur in utroque, connut une brillante carrière curiale après avoir été comme laïc au service du duc de Milan, puis de l'empereur Charles Quint. En 1539, il est fait évêque de Borgo San Sepolcro, puis passe en 1546 à Saluzzo. Comme beaucoup d'évêques curialistes, il ne mettra à peu près jamais les pieds dans l'un et l'autre de ces diocèses, bien qu'il y invita les jésuites à qui il confia la réforme du clergé desdits diocèses. Après avoir été nonce à Venice de 1554 à 1556, il est promu au siège de Milan, mais ne peut s'y rendre à cause d'une forte opposition des autorités de la ville. Il meurt en 1558 à Bergame à l'âge de 58 ans. G. ALBERIGO, « Archinto, Filippo », dans *DBI* (Dictionario biografico italiano), 31, pp. 761-764.

[14] La fonction de vicaire général apparut vers le XI[e] siècle. De nature administrative, elle n'était au départ que temporaire, c'est-à-dire durant les périodes où l'évêque était absent de son diocèse, mais assez rapidement elle devint permanente. Son titulaire jouissait du pouvoir dit ordinaire, en d'autres mots équivalent à celui de son évêque au spirituel comme au temporel, mais dans le domaine de la juridiction seulement, le pouvoir d'ordre étant réservé au seul évêque. Lui échappait en plus tout le domaine judiciaire habituellement confié à un autre fonctionnaire appelé « official ». R. NAZ, « Vicaire général » dans *DTC*, VII, col. 1499-1503. Mais en Italie cette distinction n'existait pas et les vicaires généraux pouvaient exercer tout à la fois les pouvoirs judiciaires et administratifs. P.T. DURAND DE MAILLANE, *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale*, IV, Lyon, 1770, p. 661.

la plupart des cas, nous l'ignorons. Charles Borromée qui dut attendre cinq ans avant d'aller occuper son siège à Milan se pourvut dans l'intervalle de vicaires généraux dont un Girolamo Ferragata, un Thomas Goldwell et surtout un Niccolò Ormaneto qui l'aideront efficacement à préparer la grande réforme qu'il avait déjà planifiée et qu'il mènera plus tard à terme au cours des quelque douze ans qu'il passera à la tête de son diocèse. Il faut dire que Ferragata exerçait déjà cette même fonction à Mondovi et qu'il avait été prêté par nul autre que le cardinal Ghislieri, le futur Pie V, qui, ne pouvant tout comme Borromée résider dans son diocèse, avait fait appel aux services de ce convaincu réformiste. Goldwell, quant à lui, avait comme évêque de Saint Asaph au pays de Galles fait la démonstration de ses qualités de pasteur et de réformateur. Pour ce qui est d'Ormaneto, il s'était fait la main à Vérone comme bras droit de Gian Matteo Giberti, brillant curialiste qui avait décidé en 1528 d'interrompre une carrière des plus prometteuses à Rome pour aller occuper le siège de Vérone dont il était titulaire depuis 1524, y donnant l'exemple, et un exemple qui sera souvent invoqué par la suite de ce que devait être l'évêque modèle dont rêvaient les auteurs du *Consilium de emendanda Ecclesia*[15]. S'inspirant du cas de Ferragata qui, note-t-elle, était un proche d'Ormaneto, Nicole Lemaitre se demande s'il ne faudrait pas porter un jugement moins négatif sur cette façon de pallier à l'absentéisme épiscopal de l'époque, bien que cette solution put paraître au XVIe siècle et puisse paraître encore aujourd'hui un pis-aller[16].

Mais si compétents et zélés qu'ils aient pu être, les vicaires généraux, en tant que tels, ne disposaient pas du pouvoir d'ordre et ne pouvaient donc pas ordonner prêtres et clercs ou encore administrer le sacrement de confirmation, ce qui évidemment n'était pas sans poser problème. Les évêques non-résidents en étaient à l'époque parfaitement conscients. Aussi chercheront-ils

15 Sur Giberti, voir A. PROSPERI, « Giberti (Gian Matteo) », dans *DHGE*, 20, col. 1242-1246. Pour ce qui est de Ferraga, voir A. DEROO, *Saint Charles Borromée*, p. 202-203 et N. LEMAITRE, *Saint Pie V*, Paris, Fayard, 1994, pp. 71-73. Ferraga avait été fait évêque *in partibus* de Verissa en 1560. C. EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, III, Munster, 1914, p. 331. À noter qu'il fut par la suite évêque d'Aoste de 1568 à sa mort en 1572. Cf. *Ibid.*, p. 123. Sur Goldwell, voir R. AUBERT, « Goldwell (Thomas) » dans *DHGE*, 21, col. 996-997. Goldwell était théatin, très lié par ailleurs au cardinal Pole dont il fut le chapelain et qu'il accompagna en Angleterre lors de la montée sur le trône de Marie Tudor, ce qui lui valut d'être nommé en 1555 évêque de Saint Asaph. Craignant pour sa vie, il quitta l'Angleterre à la mort de Marie Tudor, devenant ainsi évêque en exil et c'est sous ce titre et non sous celui d'évêque *in partibus* qu'il servit comme vicaire général et suffragant à Milan. Il occupera par la suite d'importantes fonctions à Rome où il mourra en 1585. Enfin, sur Ormanetto, voir N. LEMAITRE, *op. cit.*, pp. 144-148, 212-222. Cette dernière le dit évêque de Strongoli, mais il n'y a aucune trace d'une telle affirmation dans Eubel.

16 N. LEMAITRE, *op. cit.*, p. 71.

en général à se pourvoir d'auxiliaires dits « suffragants » qui, pour la plupart, étaient évêques *in partibus*, c'est-à-dire titulaires de sièges n'ayant plus qu'une existence fictive[17]. Certains absentéistes feront de ces suffragants leurs vicaires généraux. C'est le cas de Ferragata au service des cardinaux Ghislieri et Borromée[18]. C'est à cette catégorie d'évêques que l'on pourrait à juste titre appeler « suppléants » que nous voudrions maintenant nous intéresser afin de vérifier l'hypothèse plus haut formulée par Nicole Lemaitre à l'effet que la présence de tels « suppléants » dans les diocèses privés d'évêques résidents a peut-être permis de réduire plus qu'on ne l'imaginait jusqu'ici les conséquences négatives de l'absentéisme épiscopal particulièrement répandu au XVI[e] siècle.

2 — *Les évêques « suffragants »*

Qui étaient ces évêques « suffragants » ? Dans le *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale* publié une première fois en 1761, Pierre Toussaint Durand de Maillane, son auteur, propose deux définitions du mot « suffragant ». Dans le premier cas, il s'applique, dit-il, « à un évêque ou à son évêché, respectivement à l'archevêque dans la province duquel il se trouve ». C'est, précise-t-il, le sens qu'on lui donne généralement. Dans le second, poursuit-il, on l'applique « aussi quelquefois » au « simple coadjuteur d'un évêque » et il renvoie à ce propos à son article « évêque *in partibus* »[19]. Ce dernier beaucoup développé rappelle l'origine du titre en question qui naquit de l'espoir que « les diocèses perdus aux infidèles » puissent un jour être récupérés, mais qui, une fois cet espoir disparu, servit à désigner les évêques faisant office de « vicaires généraux » ou de coadjuteurs ou, comme on disait à l'époque, de « suffragants »[20]. Et, voulant illustrer de façon plus concrète ce en quoi pouvait consister le rôle joué par ce type d'évêque, il précise : « On appelle suffragants […] les évêques qui servent pour d'autres, comme en Allemagne pour les Électeurs Ecclésiastiques & les autres Évêques *in partibus* qui sont leurs Pensionnaires ; & comme leurs Vicaires pour les fonctions épiscopales »[21]. Et il ajoute en terminant que si l'Assemblée du Clergé de France répugne à admettre les évêques *in partibus*

[17] *Ibid.*

[18] A. DEROO, *Saint Charles Borromée*, p. 202.

[19] P.T. DURAND DE MAILLANE, *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale*, IV, p. 530.

[20] *Ibid.*, II, p. 386.

[21] *Ibid.*, p. 387.

à ses délibérations, elle fait toutefois exception pour ceux d'entre eux qui font office de « suffragants »[22].

C'est bien évidemment à ce deuxième type d'évêques que nous allons nous intéresser ici et plus particulièrement à ceux qui furent appelés à jouer ce rôle entre la fin du XVe et le début du XVIIe siècle. Mais où les trouvait-on à l'époque, d'où venaient-ils et en quoi consistait le rôle en question ?

L'excellent répertoire dressé par Karl Eubel dans le tome III de la *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi* nous fournit à leur sujet de précieux renseignements permettant déjà de nous faire une assez bonne idée de la place qu'ils occupaient dans les diverses provinces ecclésiastiques de l'Europe du temps. Quelques données statistiques tout d'abord qui, il faut le reconnaître, sont à elles seules fort éloquentes. Eubel a réussi à établir une liste de 626 évêques suffragants — et cette dernière est probablement loin d'être complète — dont 146 pour la France, 106 pour l'empire germanique (Allemagne, Autriche, Hongrie), 97 pour l'Italie, 91 pour la péninsule ibérique (Espagne, Portugal), 53 pour les Iles britanniques, 51 pour les pays slaves, 41 pour la Pologne, enfin 31 répartis entre la Suisse et les Pays-Bas. De ce nombre — il importe de le souligner — 36% étaient des religieux, la France en comptant à elle seule 60% suivie de près par les Iles britanniques et le groupe formé de la Suisse et des Pays-Bas avec 58 et 52% respectivement. De l'ensemble de ces religieux, les mieux représentés étaient les membres des Ordres mendiants au nombre de 188 avec, à leur tête, les Franciscains et les Dominicains — 58, dans le cas des premiers, 50, dans le cas des seconds — mais également, aussi surprenant que cela puisse paraître, les membres des Ordres monastiques au nombre de 57, soit 34 Cisterciens et 23 Bénédictins[23]. Nous aurons à revenir plus loin sur ce trait particulier du recrutement des évêques suffragants au XVIe siècle, mais il importait de le signaler dès le départ, car, nous aurons l'occasion de le montrer plus loin, il est révélateur de ce que les évêques non-résidents de l'époque attendaient d'eux.

Les statistiques dont nous venons de faire état ne laissent pas d'impressionner. Manifestement, de nombreux prélats absentéistes avaient à cœur d'assurer que leurs diocésains aient accès aux sacrements qui relevaient du

[22] Et il donne comme exemple l'évêque *in partibus* d'Olonne qui était « suffragant » de l'évêque de Clermont. *Ibid.*

[23] C. EUBEL, *Hierarchia Catholica*, III, pp. 340-346. Si nous faisons le compte des diocèses ayant fait appel aux services de « suffragants », nous arrivons aux résultats suivants : France : 56 ; Italie : 42 ; Espagne-Portugal : 27 ; Autriche : 15 ; Pologne : 8 ; Pays-Bas et Suisse : 7. Chiffres là aussi fort éloquents.

pouvoir d'ordre et nécessitaient donc une présence épiscopale. Mais les hommes à qui ils confiaient cette tâche étaient-ils toujours à la hauteur ? Pour le savoir, il nous faudrait un répertoire prosopographique d'une certaine consistance permettant de dresser le profil des quelque 626 prélats identifiés par Eubel. Les renseignements fournis par ce dernier sont trop squelettiques pour permettre de dresser un tel répertoire. Nous nous limiterons donc ici à quelques cas-types pour lesquels nous disposons de renseignements plus complets permettant de confirmer ou infirmer le jugement plutôt négatif porté généralement sur les évêques « suffragants » de l'époque dits parfois aussi « portatifs ». Nous pensons ici en particulier à ce que Francis Rapp dit des évêques suffragants allemands, ceux appartenant aux Ordres mendiants en particulier qui, écrit-il, n'avaient pas très bonne réputation au XVIe siècle et passaient, entre autres, pour n'être pas très regardants sur la qualité des candidats qu'ils acceptaient aux Ordres[24].

Nous avons vu plus haut ce qu'il fallait penser de Girolamo Ferragata et Niccolò Ormaneto au service tous deux du cardinal Borromée, le premier ayant été en plus au service du cardinal Ghislieri, le futur Pie V. Autre cas ne le cédant en rien à ces deux derniers : celui d'Antonio Beccari, dominicain originaire de Ferrare qui après avoir occupé diverses fonctions dans son Ordre est fait en 1524 évêque de Scutari, mais, ne pouvant se rendre dans son diocèse occupé par les Turcs, accepte à la demande de Gian Matteo Giberti de s'installer à Vérone à titre d'évêque suffragant et de s'y consacrer à la visite pastorale du diocèse et à la réforme des monastères et couvents de la ville. Lorsque Giberti vient prendre possession de son siège en 1528, il pense un moment partir enfin pour Scutari, mais la chose s'avérant impossible, il accepte d'aller servir comme suffragant, mais avec pouvoir de vicaire général cette fois, à Brindisi, archidiocèse de Jérôme Alieandre, futur cardinal, alors pris par de nombreuses tâches et missions au service du Saint-Siège. On le retrouve vers 1536 aux mêmes titres à Otrante au service cette fois de Pier Antonio di Capua, lui aussi, du moins au départ, évêque non résident[25]. La réputation qu'il s'était faite à Vérone n'avait sans doute pas été étrangère aux invitations qu'on lui avait faites d'aller faire office de « suppléant » dans l'un et l'autre de ces diocèses de l'Italie du Sud. Domi-

24 M. VENARD et al., *De la Réforme à la Réformation*, Histoire du christianisme VII, Paris, 1994, p. 200.

25 A. PROSPERI, « Beccari, Antonio », dans *DBI*, 7, pp. 424-430. Capua n'avait que 23 ans lorsqu'il fut nommé archevêque d'Otrante. Il n'était donc pas prêt à assumer les fonctions épiscopales. Cf. C. TIHON, « Capua Pietro Antonio di) », dans *DHGE*, col. 970. À noter que Beccari, comme Goldwell d'ailleurs mentionné plus haut, était évêque en exil et non évêque *in partibus*.

nicain également Melchiorre Crivelli, originaire de Milan, qui après plusieurs années consacrées à la lourde tâche d'inquisiteur dans sa ville natale est nommé en 1540 par le pape Paul III évêque *in partibus* de Tagaste et suffragant de l'évêque de Vercelli, presque continuellement absent de son diocèse en raison des nombreuses missions que lui confiait le Saint-Siège, mais aussi et peut-être surtout son protecteur le duc de Savoie[26]. Mais voilà qu'en 1544 le cardinal d'Este, Hippolyte II, invite Crivelli à aller remplir la même fonction à Milan avec titre et pouvoir de vicaire général. Il reste en poste jusqu'en 1553, y exerçant parallèlement la charge d'inquisiteur au grand déplaisir de Gian Angelo Arcimboldi promu au siège de Milan en 1550 et qui finit par obtenir sa destitution. Charles Borromée lui restitue toutes ses fonctions en 1560, mais il meurt quelques mois plus tard[27]. À noter, au passage, que Crivelli n'était pas le premier évêque suffragant employé par Hippolyte II d'Este. Deux autres au moins nous sont connus, soit, d'une part, Francesco Ladini à partir 1517 et Gian Antonio de Melegnano à partir de 1538[28]. Notoire absentéiste, le cardinal d'Este n'en avait pas moins un certain sens de ses responsabilités comme archevêque de Milan. Le choix d'un Crivelli comme « suffragant » en est peut-être la meilleure preuve.

Autre figure digne de mention : Gherardo Busdraghi, docteur *in utroque*, qui après plusieurs années passées au service de la république de Lucca entreprend vers 1536 une carrière à la Curie romaine, ce qui l'amène en 1540 à Venice où il assure la fonction d'auditeur du nonce alors en poste, Giovanni della Casa, tout en s'impliquant par ailleurs dans la lutte contre l'hérésie et la réforme des monastères et couvents de la ville. En 1552, il est fait évêque *in partibus* d'Argo et suffragant avec pouvoirs de vicaire général du cardinal Francesco Pisani, archevêque de Padoue, au nom duquel il s'emploie jusqu'à sa mort en 1563, entre autres, par le moyen des visites pastorales, à une action réformatrice en tous points semblable à celle qu'il avait menée à Venice, mais muni cette fois de pouvoirs dont il ne disposait pas dans cette dernière ville[29]. Et que dire du théatin Scipione Rebiba nommé évêque i*n partibus* d'Amiclea en 1541 pour servir de suffragant à l'évêque de Chieti, le cardinal Gian Pietro Carafa, son supérieur religieux, qui en

26 Sur Crivelli, voir A. BORROMEO, « Crivelli, Melchiorre », dans *DBI*, 31, pp. 152-154. Sur Pier Francesco Ferrero, voir G. FERRARSIS, « Ferrero (Pier Antonio) », dans *DHGE*, 16, col. 1268-1269.

27 A. BORROMEO, « Crivelli, Melchiorre », dans *DBI*, 31, p. 154.

28 Malheureusement nous savons peu de choses de ces deux hommes sinon qu'ils furent tous deux évêques *in partibus* de Laodicea et que le premier était docteur en droit canonique, alors que le second était chanoine de Santa Maria della Scala à Milan. Cf. C. EUBEL, *Hierarchia Catholica*, III, p. 240.

29 L. BERTONI ARGENTINI, « Busdraghi, Gherardo », dans *DBI*, 15, pp. 507-508.

raison de ses nombreuses et très accaparantes responsabilités à Rome ne pouvait être que très rarement présent dans son diocèse et tenait donc à avoir sur place un homme de confiance partageant ses convictions réformistes. Rebiba qui sera plus tard évêque de Motula, puis de Pise n'avait manifestement pas été choisi au hasard. Aussi, comme Chieti s'en rendra assez vite compte, ne craindra-t-il pas d'entreprendre les réformes souhaitées pour son père spirituel et mentor, le futur Paul IV[30]. Que dire également du dominicain Leonardo Marini, de famille patricienne gênoise, mais né à Chio, île de la mer Égée, qui, après plusieurs années consacrées à l'enseignement, à la prédication et à diverses autres tâches de nature plutôt administrative, se voit en 1550 nommé par Jules III évêque *in partibus* de Laodicea et suffragant de l'évêque de Mantoue, le cardinal Ercole Gonzaga, d'ailleurs à la demande expresse de ce dernier très pris à l'époque par ses responsabilités de régent du duché de Mantoue. Dès son arrivée dans la ville épiscopale, Marini entreprend la visite pastorale du diocèse et intervient avec vigueur pour faire respecter les décrets issus de visites précédentes. À la demande du cardinal, il met en chantier un catéchisme pour le diocèse, catéchisme qu'il ne pourra terminer, ayant été nommé en 1553, encore une fois par Jules III, nonce à Madrid. Six années plus tard, le roi Philippe II d'Espagne qui a une haute opinion de lui le nomme évêque de Lanciano où il adopte là aussi un programme élaboré de réforme. En 1562, le cardinal Gonzaga qui ne l'a pas

[30] Scipione Rebiba, né en 1504 à Borgo San Marco près de Messine en Sicile, fit des études à Palerme en théologie à ce qu'il semble, puis se rendit à Rome où il entra au service du cardinal Gian Pietro Carafa. Sa carrière était de ce fait pour ainsi dire tracée d'avance. En 1541, ce dernier lui obtint le siège *in partibus* d'Amiclea en vue d'en faire son « suffragant » à Chieti. En 1551, il est nommé évêque de Motula, encore là grâce à l'intervention du cardinal Carafa, mais ce dernier élu en 1555 pape sous le nom de Paul IV, le rappelle à Rome pour lui confier l'importante charge de gouverneur de la ville et en décembre de cette même année le fait cardinal. En 1556, celui-ci est promu au siège archiépiscopal de Pise qu'il résigne quatre années plus tard en faveur de Giovanni de' Medici, fils du duc de Toscane, obtenant en retour le siège beaucoup plus modeste de Troja, mais qu'il cède deux mois plus tard à un de ses neveux, Prospero. Il est plus que probable que durant tout le règne de Paul IV il n'eut que peu de temps à consacrer à son archidiocèse de Pise, étant constamment chargé de dossiers et de missions à titre d'homme de confiance de son « maître », le pape. À la mort de ce dernier, il sera accusé d'avoir été complice des méfaits de la famille Carafa et emprisonné au Château Saint-Ange par le nouveau pape, Pie IV. Ayant réussi à prouver son innocence, il finira par être libéré, mais vécut en retrait durant tout le pontificat de Pie IV. L'arrivée en 1565 sur le trône papal de Pie V, « créature » de Paul IV, lui vaudra l'accession à la très importante fonction de président du Tribunal de l'Inquisition romaine, fonction qu'il exercera jusqu'à sa mort en 1577. G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* , LV, Venice 1852, pp. 264-265. À compléter et corriger, car Moroni fait de nombreuses erreurs de date, par C. EUBEL, *Hierarchia Catholica*, III, pp. 35, 107, 177, 251, 255, 274, 319 et 341.

oublié lui demande de venir à Trente le seconder dans son rôle de président du concile. Marini lui sera encore une fois d'un précieux secours. Il meurt en 1573, évêque d'Alba où il avait été transféré en 1567[31]. On peut à juste titre dire de lui qu'il fut un personnage-phare du mouvement de réforme catholique avant et après le concile de Trente.

Précisons que Marini ne fut pas le seul évêque suffragant à Mantoue au XVIe siècle. Une dizaine d'entre eux se succéderont sans interruption au service de sept des neuf titulaires du siège en question, soit Ludovico Gonzaga de 1483 à 1511 suivi de quatre cardinaux issus de la branche principale de la famille dont Ercole qui fut en poste de 1521 à 1563 et, à la toute fin du siècle, du franciscain Francesco Gonzaga, issu, lui, d'une branche cadette, qui gouverna le diocèse de 1593 à 1620 et y fut un pasteur modèle, fidèle au devoir de résidence et surtout à la mise en application des décrets de réforme votés par le concile de Trente[32]. Il fut de fait avec Gregorio Boldrini dont il sera question plus loin, probablement le seul à ne pas faire appel aux services d'évêques suffragants. Quant à Ludovico Gonzaga, à couteaux tirés avec son neveu Francesco qui régnait alors sur le marquisat de Mantoue, il ne résidera pas dans sa ville épiscopale, préférant la quiétude et le charme de ses nombreux châteaux, celui de Gazzuolo en particulier où il vivra en prince de la Renaissance. Aussi déléguera-t-il ses pouvoirs à des vicaires généraux et à des suffragants dont au moins deux nous sont connus[33]. Absentéiste également son cousin Sigismondo, promu cardinal en 1505 qui était mieux connu pour ses prouesses militaires et ses intérêts mondains que pour ses soucis pastoraux. S'il accepta en 1511, à la mort de Ludovico, d'assumer la responsabilité du diocèse de Mantoue, ce ne fut qu'à titre d'administrateur en attendant de pouvoir s'en démettre en faveur de son neveu Ercole, ce qu'il fit en 1520 en le faisant nommer coadjuteur avec droit de succession malgré que ce dernier n'avait encore que quinze ans. Aussi avait-il pris la précaution de faire appel en 1517 aux services d'un théologien, prédicateur et controversiste de renom, l'augustin Ambrogio Flandino, originaire de Naples, dont il fit son suffragant avec le titre d'évêque *in partibus* de Lamos[34]. Succède à ce dernier en 1524, un dominicain du nom de Giovanni « Jolizi » évêque *in partibus* d'Hébron qui avait été jusque-là professeur de théologie dans son Ordre[35].

[31] M. Maiorino, « Marini, Leonardo », dans *DBI*, 70, pp. 463-468.

[32] À son sujet, voir C. Schmitt, « Gonzaga (Francesco) » dans *DHGE*, 21, col. 632-633.

[33] R. Aubert, « Gonzaga », *Ibid*., col. 617. C. Eubel, *Hierarchia Catholica*, III, p. 218.

[34] Sur Sigismondo Gonzaga, voir R. Aubert, « Gonzaga (Sigismondo) » dans *DHGE*, 21, col. 639-641. Sur Ambrogio Flandino, voir A. Palmieri, « Flandino, Ambrogio », dans *DTC*, VI, col. 19.

[35] C. Eubel, *Hierarchia Catholica*, III, p. 208.

Ercole Gonzaga n'avait encore à ce moment que dix-neuf ans. Aussi allait-il avoir besoin pour de nombreuses années encore des services de ce religieux d'expérience. En 1525, à la mort de son oncle Sigismondo, il devient évêque en titre de Mantoue, mais il reste un jeune aristocrate formé dans le moule humaniste et aux goûts princiers que son élévation au cardinalat en 1527 ne fera d'ailleurs que conforter. Mais, ébranlé peut-être par la terrifiante épreuve que fut pour lui et pour tant d'autres le sac de Rome cette même année, voilà que progressivement il commence à s'ouvrir à des préoccupations religieuses, voire pastorales et songe même à entreprendre un certain nombre de réformes dans son diocèse. Il faut dire qu'il entretient à l'époque des liens étroits avec Luigi Contarini et Gian Pietro Carafa, les futurs auteurs du *Consilium de emendanda Ecclesia* de même qu'avec Gian Matteo Giberti, Reginald Pole et Gregorio Cortese, figures emblématiques du mouvement de réforme catholique qui commençait à prendre forme à ce même moment. En 1537, il met fin à ses longues absences de Mantoue, s'y installe de façon plus permanente et s'y met, entre autres, à l'étude de la théologie. Mais en 1540, la mort de son frère, Federigo II, l'oblige à assumer la régence du duché, son neveu Francesco II étant encore à l'époque mineur. En 1550, ce dernier disparait à son tour de façon inopinée et le voilà de nouveau régent. Il est donc pris, durant toutes ces années, par de lourdes tâches politiques qui rendent indispensable la présence à ses côtés de suffragants et/ou de vicaires généraux capables de poursuivre en son nom la réforme du diocèse déjà depuis un certain nombre d'années en cours. Réforme d'ailleurs à laquelle il va, malgré ses mille autres préoccupations, continuer, parfois de très près, à s'intéresser. Au dominicain Giovanni « Jolizi » à ses côtés depuis 1524 succède en 1550 le confrère de ce dernier, Leonardo Marini, dont il a été question plus haut. Celui-ci ayant dû quitter Mantoue trois années plus tard, il est remplacé par Bartolomeo Ghisselini, évêque *in partibus* de Citro. Présence indispensable, car au rôle politique que continue à jouer le cardinal vient s'ajouter en 1561 la présidence du concile de Trente. C'est d'ailleurs là qu'il décédera en janvier 1563[36]. À Ghisselini succèdent, tout d'abord, Francesco Facini en 1564, puis Marcantonio Oradini en 1565, tous deux docteurs *in utroque*, le premier, comme son prédecesseur, évêque *in partibus* de Citro, le second, d'Utica[37]. Les années de service de ces derniers coïncident de fait avec les très courts épiscopats des cardinaux Federigo et Francisco Gonzaga, neveux du cardinal

36 G. Brunelli, « Gonzaga, Ercole », dans *DBI*, 57, p. 711-722. Voir aussi, surtout pour le profil religieux du cardinal, R. Aubert, « Gonzaga (Ercole) », dans *DHGE*, 21, col. 620-627. Sur Ghisselini, voir C. Eubel, *Hierarchia Catholica*, III, p. 167.

37 Sur ces deux hommes, voir *Ibid.*, p. 167 et 324. Facini était originaire de Mantoue et Oradini de Pérouse.

Ercole, tous deux hommes de grande piété et d'ailleurs fort respectés à l'époque, mais qui moururent jeunes et n'eurent donc pas le temps d'entreprendre quoi que soit de significatif à Mantoue[38]. À la mort du cardinal Francisco en 1566, le pape Pie V, avec l'assentiment du duc Guglielmo, lui donne pour successeur un dominicain du nom de Gregorio Boldrini, originaire de Mantoue, qui, comme il l'avait prévu, car il le connaissait bien, consacrera tout son temps et toutes ses énergies jusqu'à sa mort en 1574 à la poursuite de l'œuvre de réforme mise en chantier par le cardinal Ercole[39]. Que le duc Guglielmo ait accepté que le siège de Mantoue échappe à l'emprise de sa famille tenait peut-être au fait que cette dernière ne comptait à l'époque aucun membre capable d'assumer cette tâche, du moins telle que la concevait Pie V. Mais tel n'est plus le cas en 1574 avec la nomination de Marco Fedele Gonzaga auquel succédera en 1583 Alessandro Andreasi, l'un et l'autre liés de près à la famille ducale[40], puis finalement, nous l'avons vu, en 1593, Francesco Gonzaga. Fermée la parenthèse Boldrini, Mantoue était redevenue la chasse-gardée des Gonzague.

Que penser de la performance de ces derniers comme titulaires, à une exception près, du siège de Mantoue entre la fin du XVe et le début du XVIIe siècle ? Il suffit de la comparer à celle des cardinaux d'Este à la tête de l'archidiocèse de Milan de 1496 à 1550, eux aussi de famille ducale, pour constater que s'ils firent appel aux services d'évêques suffragants, les Gonzague, à l'exception de Ludovico et de son cousin Sigismondo ne furent pas comme les cardinaux d'Este, des absentéistes impénitents et même s'ils étaient parfois accaparés par des tâches ou des responsabilités autres, de nature politique notamment, ils n'en gardaient pas moins la main haute sur le gouvernement de leur diocèse, les évêques suffragants à leur emploi étant

38 À leur sujet, voir R. Aubert, « Gonzaga (Federigo) » et « Gonzaga (Francisco) », dans *DHGE*, 21, col. 628, 631-632.

39 L. Jasdin, « Boldrini (Gregorio) », dans *DHGE*, 9, col. 602-603. Sa continuelle présence à Mantoue explique sans doute qu'il n'ait pas fait appel aux services de « suffragants » comme en témoigne le fait qu'Eubel n'en inclue aucun dans sa liste pour la période correspondant aux années d'épiscopat de Boldrini. *Hierarchia Catholica*, III, pp. 324 et 340.

40 Marco Fedele était d'une famille de Mantoue très liée aux Gonzaga, d'où le fait que sa famille avait très tôt obtenu le privilège d'ajouter à son patronyme celui des Gonzaga. R. Brunelli, *Diocesi di Mantova*, Brescia, La Scuola, 1986, p. 119. En 1550 — il avait alors 28 ans — il était devenu coadjuteur de son oncle, Antonio de Cappo, depuis 1527 évêque d'Osor en Istrie, puis à la mort de ce dernier en 1553, avait pris sa succession. En 1561, il avait participé au concile de Trente. C. Eubel, *Hierarchia Catholica*, III, p. 92 et note 3. Pour ce qui d'Andreasi, nous savons qu'il était depuis 1577 évêque de Casale Monferrato et conseiller du duc de Mantoue. C. Eubel, *op. cit.*, p. 155. Brunelli assure qu'il était plutôt le secrétaire de ce dernier. *Op. cit.*, p. 119. Ce qui lui valut sans doute sa promotion au siège de Mantoue.

d'abord et avant tout pour eux des collaborateurs plutôt que des « suppléants » laissés plus ou moins à eux-mêmes, comme cela semble avoir été le cas pour Hippolyte I et Hippolyte II d'Este. Grands profiteurs des abus du système bénéficial existant à leur époque, les deux cardinaux en question, oncle et neveu, pratiquèrent le cumul sur une haute échelle. À un certain moment, nous l'avons vu, Hippolyte I avait dans son escarcelle six archidiocèses ou diocèses et son neveu en avait tout autant. Ils auraient pu au moins choisir l'un de ces diocèses comme port d'attache épiscopal, mais ils n'y songèrent sans doute même pas, car, cardinaux de couronne, leurs intérêts étaient ailleurs, notamment dans les domaines de la politique, de la diplomatie, voire de la guerre, ce qui supposait un style de vie princier et donc des moyens à l'avenant, d'où l'importance des revenus que généraient les bénéfices ecclésiastiques de toutes sortes, épiscopaux et autres, qu'ils avaient en main[41]. On peut reprocher aux Gonzaga d'avoir fait de Mantoue leur chasse-gardée, mais, du moins, prirent-ils pour la plupart leur charge d'évêque au sérieux et s'efforcèrent-ils d'observer du mieux qu'ils pouvaient le devoir de résidence et d'entreprendre à l'exemple de Gian Matteo Giberti à Vérone, les réformes qui, à leurs yeux, s'imposaient.

Milan et Mantoue ne furent pas les seuls diocèses à l'époque à se munir de façon aussi systématique d'évêques suffragants. Eubel nous fournit beaucoup d'autres exemples du genre, une cinquantaine au total[42]. L'un d'entre eux, emprunté cette fois non plus à l'Italie, mais à la France, nous a semblé, à titre comparatif, d'un particulier intérêt. Il s'agit de l'archidiocèse de Besançon qui était à l'époque terre d'Empire, à la frontière des mondes germanique et latin et, à partir des années 1520-1530, catholique et protestant[43]. Besançon compta au XVIe siècle six archevêques presque tous issus de grandes familles dont trois qui connurent de très longs épiscopats, soit Antoine de Vergy (1502-1541), Claude de La Baume (1545-1584) et Ferdinand de Rye (1586-1636). Tous furent très impliqués dans les querelles politico-religieuses de l'époque en raison de la position stratégique du territoire sur lequel ils avaient juridiction, territoire relevant politiquement de l'empereur, plus tard du roi d'Espagne, mais auquel prétendait le roi de France[44].

41 R. BELVEDERE, « Este (Hippolyte I) », dans *DHGE*, 15, fol. 1049-1050 ; ID., « Este (Hippolyte II) », *Ibid.*, fol. 1050-1051. Hippolyte I fut cardinal de 1493 à 1520 et Hippolyte II de 1539-1572.

42 C. EUBEL, *op. cit.*, pp. 340-346.

43 M. RICHARD, *Histoire des diocèses de Besançon et de Saint-Claude*, II, Lyon, 1851, pp. 186-319.

44 À ce sujet, voir *Ibid.*, p. 183-184, 192-197, 202-208, 231-241, 245-258. Pour le contexte surtout politique, voir F. PERNOT, *La Franche-Comté espagnole*, Paris, 2003, pp. 17-18, 23-210.

Ce fut peut-être là une des raisons pour lesquelles ils sentirent chacun le besoin d'avoir toujours à leur côté un évêque suffragant. Le premier d'entre eux fut un franciscain du nom d'Odon Truchet remplacé à sa mort en 1502 par le dominicain Jean Favel[45]. Ce dernier fut d'un précieux secours à Antoine de Vergy nommé archevêque de Besançon cette même année, car celui-ci n'avait à l'époque que dix ans et c'est Favel qui lui servit de mentor jusqu'à ce qu'il puisse prendre possession de son siège en 1513, bien que, notons-le, il ne se fit sacrer évêque qu'en 1517[46]. À Jean Favel, succéda en 1514 Jacques d'Anvers qui fut lui-même remplacé en 1523 par le dominicain Pierre Tassard auquel succéda à son tour dix années plus tard François Simard qui sera, lui, en poste jusqu'en 1554 avec ceci de particulier qu'à l'exemple de Jean Favel, il servira de mentor à Claude de La Baume devenu en 1545 titulaire du siège de Besançon alors qu'il n'avait que sept ans[47]. Ce dernier fera ensuite appel aux services de l'augustin François Richaudot, futur évêque d'Arras, qui sera avec lui de 1554 à 1556, puis des cisterciens Nicolas Guerin et Louis du Tartre, le premier de 1556 à 1578, le second de 1579 à 1584[48]. Sachant très bien qu'en raison de son rôle de premier conseiller du roi d'Espagne, il lui serait impossible de vaquer aux affaires de son diocèse, le célèbre cardinal Granvelle qui succéda à Claude de La Baume à la mort de ce dernier en 1584, s'en remit totalement aux évêques suffragants alors en place, tout d'abord sans doute Louis du Tartre, puis à partir de 1585, Jacques Doroz qui, à la mort de Granvelle, passera au service de son successeur, Ferdinand de Rye[49]. Né en 1550, ce dernier était le fils de Gérard de Rye, chambellan de l'empereur Charles Quint, et le neveu de Louis et

45 L. LOYE, *Histoire de l'Église de Besançon*, III, Besançon, 1902, p. 203-204. Truchet était évêque *in partibus* de Tibériade depuis 1494. C. EUBEL, *Hierarchia Catholica*, II, Munster, 1914, p. 250. Favel l'était de Nazareth. *Ibid.*, p. 200. Loye fait mourir Favel en 1523 alors qu'il était décédé neuf ans plus tôt et avait été remplacé par Jacques d'Anvers (Ermskerke) qui disparaîtra à son tour en 1523. ID., *Hierarchia Catholica*, III, p. 342.

46 L. LOYE, *op. cit.*, III, pp. 204-207.

47 M. RICHARD, *Histoire des diocèses de Besançon et de Saint-Claude*, II, pp. 193-194, 210. L. LOYE, *op. cit.*, III, p. 219. Jacques d'Anvers était évêque *in partibus* de Nicopolis. C. EUBEL, *op. cit.*, III, p. 258. Pierre Tassard l'était de Chrysopolis. *Ibid.*, p. 167. François Simard l'était, lui, comme d'Anvers, de Nicopolis, *Ibid.*, p. 258.

48 L. LOYE, *op. cit.,* III, pp. 230, 275-277, 283-284, 289. M. RICHARD, *op. cit.,* II, pp. 218, 221. François Richaudot était évêque in partibus de Nicopolis. C. EUBEL, *op. cit.*, III, p. 258. Nicolas Guerin le sera d'Alessio, *Ibid.*, p. 103. Quant à Louis du Tartre, il obtint comme d'Anvers et Richaudot le siège in partibus de Nicopolis, *Ibid.*, p. 258.

49 L. LOYE, *op. cit.*, III, pp. 317-318. Jean Doroz, natif de Poligny en Franche-Comté, avait étudié à l'Université de Dôle. Docteur en théologie et en droit canonique, il était professeur dans cette université au moment de sa nomination comme « suffragant » de Besançon avec le titre, lui aussi, d'évêque *in partibus* de Nicopolis. En 1600, il fut promu au siège de Lausanne. C. EUBEL, *op. cit.*, III, p. 220.

Philibert de Rye, qui se succédèrent sur le siège de Genève entre 1544 et 1556. Après des études à l'Université de Besançon et une courte carrière militaire il s'était rendu à Rome pour y étudier la théologie. C'est là qu'en 1586 le pape Sixte V le promut au siège de Besançon. Il restera en fonction jusqu'à sa mort en 1636, assidu à ses devoirs pastoraux et se consacrant totalement à une réforme en profondeur de son archidiocèse[50], parfaite illustration du modèle d'évêque post-tridentin qui commençait à s'imposer un peu partout en Europe. En ce sens, il peut être avantageusement comparé à l'évêque de Mantoue, Francesco Gonzaga dont il a été question plus haut. Mais, à la différence de ce dernier, il fera comme ses prédécesseurs appel aux services de suffragants. À Jacques Doroz qui le quittera en 1600 pour devenir évêque de Lausanne, succédèrent le bénédictin Guillaume Simonin en 1601, le franciscain Claude de la Barre en 1616 et le minime Philippe Paternay en 1631[51]. C'est que, tout évêque scrupuleusement fidèle au devoir de résidence qu'il fût, il était très pris par les mille et une tâches et les mille et un soucis d'ordre aussi bien pastoral que politique qui avaient été et étaient encore le lot des archevêques de Besançon, diocèse frontière exposé à toutes sortes de convoitises et, partant, de dangers[52]. Il avait donc besoin de ces hommes d'expérience qui, on l'aura remarqué, à partir de 1601 furent tous des religieux, capables donc de le seconder dans la réforme qu'il avait entreprise de son diocèse et, en particulier, des nombreux monastères et couvents qui s'y trouvaient.

3 — *L'apport des évêques « suffragants »*

Le tour d'horizon que nous venons de faire, limité il est vrai, mais tout de même fort révélateur nous a permis d'arriver à un certain nombre de constats concernant les évêques suffragants que l'on trouvait un peu partout en Europe au XVIe siècle. Ainsi avons-nous pu pour plusieurs d'entre eux établir leurs lieux d'origine, le type de formation qu'ils avaient reçu, leur statut clérical et le rôle qu'ils furent appelés à jouer dans les diocèses où ils exercèrent leur ministère.

50 L. Loye, *op. cit.*, III, pp. 294-389.

51 Guillaume Simonin était évêque *in partibus* de Corinthe. P. Gauchat, *Hierarchia Catholica*, IV, Munster, 1935, p. 165 et note 2. Claude de la Barre se vit pour sa part assignerle siège *in partibus* d'Andravida. *Ibid.*, p. 83 et note 2. Il en fut de même de Philippe Paternay. *Ibid.*, p. 83 et note 3.

52 À ce sujet, nous renvoyons de nouveau à F. Pernot, *La Franche-Comté espagnole*, pp. 23-210.

Bon nombre, nous l'avons vu, étaient originaires des diocèses en question. Il en était ainsi à Besançon, un peu moins à Mantoue, beaucoup moins à Milan. Il y avait sans doute un certain avantage à recruter les « suffragants » sur place, car, familiers des lieux où ils allaient être appelés à servir, on pouvait s'attendre à ce qu'ils soient mieux à même de répondre sans délai aux besoins particuliers des lieux en question. Mais cette familiarité pouvait par contre poser problème surtout là où on songeait à entreprendre des réformes touchant des personnes ou des milieux proches ou, du moins, connus d'eux. D'où probablement la préférence donnée par certains évêques gagnés à l'idéal de réforme pré ou post-tridentin à des candidats venant de l'extérieur, choisis d'abord et avant tout en fonction de leur capacité d'entreprendre ou de mettre à exécution les réformes jugées par eux nécessaires.

Intervenait évidemment aussi dans ce choix la qualité des personnes et le type de formation qu'elles avaient reçu. Nous avons été à même de constater qu'un certain nombre d'évêques suffragants étaient détenteurs de doctorats *in utroque*, c'est-à-dire en droit civil et canonique, et qu'ils étaient à peu près tous issus du clergé séculier. Sans doute étaient-ils de ce fait choisis surtout pour leur compétence administrative. Mais bon nombre de « suffragants », nous l'avons vu, étaient plutôt recrutés en fonction de leur compétence théologique et/ou de leur expérience pastorale. Et, fait significatif, ces derniers étaient pour la plupart des religieux. Le cas de Besançon est, de ce point de vue, particulièrement frappant. Des douze évêques suffragants qui s'y succédèrent entre la fin du XVe et le début du XVIIe siècle, dix étaient des religieux, soit deux bénédictins, deux cisterciens, deux dominicains, deux franciscains, un minime et un augustin. Mantoue comptera quatre suffragants religieux : deux dominicains, un augustin et un chanoine régulier sur un total de neuf. Quant à Milan, il n'en comptera que trois, dont deux de poids, soit le dominicain Melchiorre Crivelli et l'augustin Girolamo Ferragata au temps d'Hippolyte I d'Este et de Charles Borromée. Mais ce ne sont pas là cas d'espèce comme le montrent à l'évidence les chiffres proposés plus haut sur la base des données fournies par Karl Eubel. Que l'Europe dans son ensemble ait compté 36% d'évêques suffragants issus d'Ordres religieux et qu'en France cette proportion ait atteint les 60% ne permet pas de douter de la force d'attraction de certains Ordres en particulier auprès d'évêques à la recherche de suffragants capables de leur servir de « suppléants » ou d'« auxiliaires ». Le facteur déterminant, surtout dans le dernier cas, était le fait que ces religieux avaient tous une formation théologique et pastorale digne de ce nom et que le clergé séculier, le haut clergé en particulier, avait opté plutôt pour une formation juridique indispensable à l'époque pour quiconque aspirait à une carrière ecclésiastique réussie. D'ailleurs c'était le type de formation

qu'avaient reçu en général les titulaires des principaux sièges épiscopaux d'Europe[53]. Ercole Gonzaga, nous l'avons vu, s'était mis sur le tard à l'étude de la théologie. Il en sera de même de Charles Borromée qui, devenu cardinal neveu en 1560 après des études en droit à Pavie, en fera tout autant en compagnie de divers autres ecclésiastiques de son entourage dont le jeune cardinal Francisco Gonzaga, neveu d'Ercole[54]. Mais ces cas sont plutôt rares au XVIe siècle et les évêques disposant d'une bonne formation théologique seront en général des religieux tels, parmi ceux auxquels nous nous sommes intéressés jusqu'ici, le dominicain Gregorio Boldrini et le franciscain Francesco Gonzaga à Mantoue ou encore le dominicain Leonardo Marini à Lanciano et Alba. D'où le besoin de recourir à des suffragants venant du clergé régulier, des ordres mendiants en particulier, mieux préparés que les autres à affronter les urgences pastorales de l'époque qui, comme l'affirmaient nombre de réformateurs catholiques, étaient d'abord et avant tout du domaine de la foi et des mœurs. Ce fut certainement là un des apports majeurs des évêques suffragants de l'époque, du moins des meilleurs d'entre eux. On leur doit aussi, religieux ou non, d'avoir assuré dans tous les diocèses où ils étaient présents un très important rôle de suppléance en ce qui concernait surtout l'administration des sacrements d'ordre et de confirmation, car, qu'ils aient été résidents ou non, plusieurs des évêques dont ils étaient suffragants n'avaient pas encore reçu la consécration épiscopale et certains même ne la recevront jamais. Qu'il suffise de mentionner ici, à titre d'exemples, le cas de Ludovico Gonzaga, évêque de Mantoue de 1483 à 1511 qui restera jusqu'à sa mort simple clerc[55], de son cousin, le cardinal Sigismondo qui en fera tout autant[56], du neveu de ce dernier, le célèbre cardinal Ercole, qui lui, ne se fera sacrer évêque qu'en 1561, soit quarante ans après son accession au siège de Mantoue et deux ans avant sa mort[57]. Et que dire des trois cardinaux d'Este, Ippolito I, Ippolito II et Luigi, les deux premiers surtout, comblés à souhait de bénéfices ecclésiastiques dont plusieurs diocèses et non des moindres, mais qui resteront simples clercs, le troisième, neveu d'Hippolyte II, créé à son tour cardinal en 1561, se contentant pour sa part, tout évêque de Ferrare qu'il était, du statut de diacre, ce qui n'était guère mieux[58]. Et que dire également de

[53] M. Venard et al., *De la Réforme à la Réformation*, pp. 179-183. De même, J. Delumeau, M. Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 266.

[54] A. Deroo, *Saint Charles Borromée*, pp. 160-162.

[55] R. Tamalio, « Gonzaga, Ludovico », dans *DBI*, 57, pp. 801-803.

[56] Id., « Gonzaga, Sigismondo », *Ibid.*, pp. 854-857.

[57] R. Aubert, « Gonzaga (Ercole) », dans *DHGE*, 21, col. 621.

[58] Pour ce qui est d'Hippolyte I, voir R. Belvedere, « Este (Hippolyte Ier) », dans *DHGE*, 15, fol. 1049-1050. Pour Hipplolyte II, Id., « Este (Hippolyte II) », *Ibid.*, fol. 1050-1051. Pour Louis, voir P. Portone, « Este, Luigi », dans *DBI*, 43, p. 384.

Claude de La Baume, archevêque de Besançon de 1545 à 1581 qui, lui, ne recevra la consécration épiscopale qu'en 1570, soit vingt-cinq ans après son accession au siège en question[59]. Ces cas sont loin d'être rares au XVIe siècle. Fils de grandes familles, prélats de cour ou de curie, prince-évêques : autant de personnages — nous y avons fait allusion plus haut — voués, *volens nolens*, à une carrière ecclésiastique et qui, certes, tenaient aux profits monétaires et autres qu'ils pouvaient espérer en tirer, mais qui, par contre, souvent répugnaient à se soumettre aux obligations liées aux bénéfices dont ils étaient titulaires. C'était en particulier le cas de cadets de familles nobles qui devaient être prêts à quitter à tout moment l'état ecclésiastique afin d'assurer auxdites familles une postérité si jamais celle-ci venait à manquer ou était simplement menacée de connaître un tel sort. Aussi certains hésitaient-ils à se faire sacrer évêque ou même ordonner prêtre, voire refusaient-ils carrément d'aller jusque-là, sollicitant au besoin les dispenses requises, dispenses d'ailleurs relativement faciles à obtenir[60].

L'absentéisme épiscopal n'était donc pas le seul facteur permettant d'expliquer la multiplication des évêques suffragants au XVIe siècle. Le fait que nombre d'évêques dont ils dépendaient ne l'étaient que de nom et ne pouvaient donc pas administrer les sacrements d'ordre et de confirmation entrèrent sans doute presque, sinon tout autant en ligne de compte. Les pères du concile de Trente, conscients des inconvénients, pour ne pas dire, dans certains cas, du scandale, que constituait cet état de choses cherchèrent une première fois en 1547 et de nouveau en 1563 à imposer aux évêques nommés l'obligation de se faire ordonner dans les trois mois sous peine d'être éventuellement privés de tous les fruits auxquels comme évêques ils auraient

59) Claude de La Baume avait attendu jusqu'en 1557 pour faire prendre possession de son siège et ce n'est qu'en 1562 qu'il fit son entrée solennelle dans sa ville épiscopale. Il n'avait alors reçu aucun ordre. Il finira par décider de se faire ordonner prêtre en 1566. Quatre années plus tard, il se fait sacrer évêque à Rome. En 1578, le pape Grégoire XIII le fera cardinal. Il mourra en 1584 en route pour Naples pour prendre possession de la charge de vice-roi que lui avait confiée le roi d'Espagne. D. De Morembert, « La Baume (Claude de) », dans *Dictionnaire de biographie française*, 18, col. 1212-1213.

60 Le cas le plus célèbre au XVIe siècle est certainement celui de Ferdinand de Médicis, fils de Côme Ier, qui accède au cardinalat en 1563 — il a alors 13 ans — suite à la mort inopinée de son aîné Giovanni en 1562. En 1587, la mort, elle aussi inopinée, de son frère Francesco, grand-duc de Toscane, l'oblige à assumer la succession de ce dernier et donc à renoncer à son chapeau cardinalice et à tous les bénéfices ecclésiastiques que lui valait cette fonction. En 1588, il obtint de Rome son retour à l'état laïque, retour d'autant plus facile à accorder que, bien que clerc, comme le dit le texte de la décision prise par le Consistoire secret réuni à cet effet, il n'avait jamais reçu les ordres (« non tamen sacris ordinibus ») C. Eubel, *Hierarchia Catholica*, III, p. 40, note 5. Sur Ferdinand de Medicis, voir E. Fasano Guarini, « Ferdinando I del Medici », dans *DBI*, XLVI, pp. 258-278.

normalement eu droit[61], mais il faudra passablement de temps pour que cette consigne finisse par être respectée et, dans l'intervalle, certains, mieux placés et plus influents que d'autres, trouveront le moyen, dispenses à l'appui, d'échapper auxdites sanctions et donc de continuer à exercer, comme ils l'avaient fait jusque-là, c'est-à-dire par personnes interposées, leurs responsabilités épiscopales[62]. Il en ira de même d'ailleurs du devoir de résidence, lui aussi imposé par le concile de Trente avec menaces de pareilles sanctions[63]. Des progrès sensibles vont être enregistrés sur l'un et l'autre de ces points au XVIIe siècle, notamment en France et en Italie, beaucoup moins ailleurs, en particulier en Allemagne et en Pologne, où le nombre d'évêques suffragants demeurera élevé, voire dans le cas de la Pologne, augmentera, alors qu'en France et en Italie, il chutera considérablement[64]. Mais on n'en est pas encore là au XVIe siècle, du moins avant que l'action réformatrice des papes post-tridentins : un Pie V, un Grégoire XIII, un Sixte V ne commence à porter fruits. Ce qui nous ramène à la question que nous nous étions posée plus haut, à savoir : le rôle joué par les évêques suffragants présents dans de nombreux diocèses au XVIe siècle permet-il d'infirmer ou, du moins, d'atténuer les jugements sévères portés par les réformateurs catholiques à la fin du XVe et tout au long du XVIe siècle sur le clergé, le haut clergé surtout de l'époque, jugements que, plus près de nous, nous retrouvons sous la plume d'un certain nombre d'historiens du XIXe, voire du XXe siècle, un

61 O. De La Brosse et al., *Latran V et Trente*, p. 54. J. Lecler et al., *Trente* (Histoire des conciles œcuméniques, II), Paris, 1980, pp. 401-402.

62 Il suffit de penser à certains évêques de curie, aux évêques de cour, en France et en Espagne notamment, de même qu'aux princes évêques d'Allemagne, d'Autriche et d'ailleurs qui pouvaient facilement obtenir les dispenses voulues.

63 O. De La Brosse et al., *op. cit.*, p. 325. J. Lecler et al., *op. cit.*, pp. 397-398. Ce type de dispense pouvait sans doute être encore plus facilement obtenu de la part des évêques mentionnés à la note précédente.

64 Alors qu'en France et en Italie, il était au XVIe siècle de 146 et 97 « suffragants » respectivement, il passe dans la première moitié du XVIIe siècle à 12 et 17. À l'inverse, ces nombres sont en Allemagne de 106 et 55, en Pologne de 41 et 59. Ces chiffres sont tirés pour le XVIe siècle de C. Eubel, *Hierarchia Catholica*, III, pp. 340-342, 345-346 et, pour le XVIIe siècle, de P. Gauchat, *Hierarchia Catholica*, IV, pp. 383-385. Marc Venard fait état de cette amélioration en France sur la base d'un nombre grandissant de monographies diocésaines et il explique le retard de l'Allemagne par le fait que subsistait dans cette partie de l'Europe le modèle du prince-évêque laïc flanqué d'évêques suffragants. M. Venard et al., *Le temps des confessions*, pp. 256-257. Jean Delumeau et Monique Cottret abondent dans le même sens, soulignant la meilleure connaissance que nous avons de l'épiscopat de l'époque grâce aux travaux réalisés sur la base des rapports de visites pastorales et de visites *ad limina* de même qu'aux recueils de statuts synodaux. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, pp. 264-266.

Imbart de la Tour, entre autres, auquel nous avons fait plus d'une fois référence plus haut[65].

L'analyse que nous venons de faire du rôle joué par une trentaine d'évêques suffragants employés dans divers diocèses d'Italie, notamment Milan et Mantoue, et dans un diocèse français, Besançon, nous a permis de constater que ce rôle était loin d'être négligeable et qu'il permit, entre autres, à des diocèses « orphelins » de jouir d'une *cura animarum* digne de ce nom, y compris la possibilité d'accéder aux sacrements que seul un évêque dûment ordonné pouvait administrer, et surtout d'être l'objet de réformes importantes répondant aux vœux exprimés par les auteurs du *Consilium de emendanda Ecclesia* et annonçant par ailleurs celles que le concile de Trente allait imposer à l'ensemble de l'Église. Cet apport, jusqu'à ce jour peu ou mal connu, oblige, croyons-nous, à nuancer considérablement le jugement négatif porté jusqu'à une époque récente sur le corps épiscopal de l'Église pré-tridentine, car ce dernier n'était pas composé que d'évêques en titre : il l'était aussi d'évêques « suppléants » ou « auxiliaires » dits à l'époque « suffragants » qui, nous l'avons vu, prenaient, eux, leurs responsabilités épiscopales plus au sérieux que la plupart de leurs « patrons », absentéistes ou non, et surtout étaient souvent mieux préparés qu'eux à répondre aux besoins pastoraux des fidèles confiés à leurs soins. Autant ces mêmes « patrons » méritent, dans bon nombre de cas, d'être jugés sévèrement, autant leurs « suffragants » projettent, eux, une toute autre image, positive celle-là, qui oblige à repenser les jugements portés jusqu'à récemment sur le haut clergé de l'époque. Et, en ce sens, nous rejoignons l'hypothèse dont nous avons fait état plus haut de Nicole Lemaitre à l'effet que la présence d'évêques suffragants dans certains diocèses permit, pour une part du moins, de pallier l'absentéisme et — elle nous permettra d'ajouter — l'incurie épiscopale fort répandus en Europe à l'époque. N'aurions-nous réussi que cela, nous nous sentirions amplement récompensés du temps et des efforts consacrés à la vérification de son hypothèse et, jusqu'à un certain point, à son renforcement.

Conlusion

Nous sommes toutefois pleinement conscient des limites de notre enquête et des recherches qu'il resterait à faire pour aller au-delà d'une simple

[65] La description qu'Imbart de la Tour donne du haut-clergé de France à la fin du XVe et au début du XVIe siècle est typique de cette façon de voir les choses. Cf. *Les origines de la Réforme*, II, pp. 272-283.

hypothèse, si prometteuse soit-elle. Ces recherches exigeraient l'établissement sur la base des listes fournies par Eubel, d'un véritable répertoire prosopographique pour chacun des pays concernés. Entreprise considérable qui nécessiterait le recours aux dictionnaires biographiques nationaux, là où ils existent, de même qu'à ceux des différents Ordres religieux dont faisaient partie bon nombre d'évêques suffragants et sans doute aussi l'exploitation des sources imprimées ou manuscrites concernant l'histoire de chacun des diocèses où œuvrèrent ces évêques ou encore ces évêques eux-mêmes. Il y aurait là pour des étudiants ou étudiantes de beaux sujets de mémoires, voire de thèses et, pour des chercheurs plus expérimentés, matière à articles, voire à livres selon qu'on se limiterait à un seul diocèse ou à une seule province ecclésiastique ou qu'on déciderait de s'intéresser à tout un pays, mémoires, thèses, publications qui permettraient de vérifier encore plus à fond notre hypothèse et surtout d'éclairer d'un jour nouveau le problème que posait hier et pose encore aujourd'hui aux historiens l'absentéisme épiscopal propre au XVIe siècle. Et il y aurait une enquête parallèle à faire sur les vicaires généraux, eux aussi peu et mal connus, qui jouèrent également un rôle de « suppléance » très important dans les diocèses où il n'y avait ni évêque en titre ni évêque suffragant. On nous permettra d'espérer que notre propre enquête serve d'amorce à plusieurs autres du même type permettant d'aller bien au-delà des frontières que nous nous étions fixées.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 357-378
doi: 10.2143/STC.49.1.3082851

L'ÉLECTION ÉPISCOPALE DANS LE DÉCRET DE GRATIEN. UN EXEMPLE DE TRADITION CANONIQUE

THIBAULT JOUBERT*

RÉSUMÉ — Le Décret de Gratien (1120-1140) est une des sources majeures de l'histoire du droit canonique marquant par son style comme par son souci doctrinal la naissance de la science canonique scolastique. L'article aborde l'herméneutique déployée par Gratien lorsqu'il traite la question de l'élection épiscopale (D. 62 et 63). À cette occasion, l'objectif n'est pas tant de traiter de l'élection en soi, que de repérer la manière dont Gratien élabore une solution canonique parmi le foisonnement du droit qui est transmis jusqu'à son temps. Il s'agit de reconnaître un acte de tradition dans cette manière dont le *Décret* de Gratien ordonne à la concordance l'apparente discordance des sources du droit. À l'école de Gratien, l'auteur propose en conclusion de l'article quelques éléments de discernement pour reconnaître aujourd'hui ce qui peut constituer la tradition canonique au sens du c. 6 du CIC de 1983.

SUMMARY — The Decree of Gratian (1120-1140) is one of the major sources of the history of canon law, marking by its style as well as by its doctrinal concern the birth of scholastic canonical science. This article discusses the hermeneutics deployed by Gratian when dealing with the question of episcopal election (D. 62 and 63). The goal is not to deal with the episcopal election as such but rather to identify how Gratian developed a canonical solution from the abundance of the law that had been transmitted to his time. The author proposes in the conclusion of the article some elements of discernment in order to recognize today that which can establish the canonical tradition as understood in c. 6 of CIC 1983.

* Thibault Joubert, docteur en droit canonique et en histoire du droit. Enseignant à l'Institut catholique de Paris.

Introduction

Prétendre parler de l'élection épiscopale dans le *Décret* de Gratien comme exemple de tradition canonique revient à affronter trois difficultés propres au contexte contemporain.

Première difficulté, l'élection n'est plus le régime commun actuel de désignation des évêques dans l'Église latine[1]. En effet, à partir du milieu du XIIe siècle, la nomination pontificale s'est progressivement substituée au principe de l'élection[2]. De plus, aborder l'implication des Églises locales dans les désignations épiscopales aujourd'hui est potentiellement un lieu de tension ecclésiologique[3]. Cette tension est principalement due à la possible confusion entre d'une part les principes ecclésiologiques et politiques présidant à la pratique élective de l'Antiquité et d'autre part les représentations mentales que le principe électif véhicule dans les sociétés démocratiques. De manière synthétique, on pourrait dire que l'élection antique était portée par des rapports sociaux essentiellement hiérarchiques et organiques alors que l'élection contemporaine est fondée sur des rapports sociaux essentiellement égalitaires.

Deuxième difficulté, le *Décret* de Gratien n'a pas toujours eu la faveur des juristes. Au XIXe siècle, cette première partie du *Corpus iuris canonici* était considérée par certains canonistes comme trop peu précise et juridique,

1 Sur les grands traits de la législation actuelle, on pourra se référer à J.-B. D'ONORIO, *La nomination des évêques. Procédures canoniques et conventions diplomatiques*, Paris, Tardy, 1986.

2 J. GAUDEMET a à plusieurs reprises abordé cette question. On se référera en particulier à « De l'élection à la nomination des évêques », dans *Concilium*, 157 (1980), pp. 23-30 ; ID., « De l'élection à la nomination des évêques : changement de procédure et conséquences pastorales. L'exemple français (XIIIe-XIVe siècles) », dans ID., *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'âge classique. Recueil d'articles*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2008, pp. 385-400. On pourra également se référer à R. L. BENSON, *The Bishop-Elect : A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton, University Press, 1968.

3 On se souviendra de la demande de restauration de la pratique élective réclamée par la pétition « Église 2011 : un renouveau indispensable » adressée à Benoît XVI par près de 200 théologiens germanophones : « Strukturen der Beteiligung : In allen Feldern des kirchlichen Lebens ist die Beteiligung der Gläubigen ein Prüfstein für die Glaubwürdigkeit der Freiheitsbotschaft des Evangeliums. Gemäß dem alten Rechtsprinzip „Was alle angeht, soll von allen entschieden werden" braucht es mehr synodale Strukturen auf allen Ebenen der Kirche. Die Gläubigen sind an der Bestellung wichtiger Amtsträger (Bischof, Pfarrer) zu beteiligen. Was vor Ort entschieden werden kann, soll dort entschieden werden. Entscheidungen müssen transparent sein », « Kirche 2011, Ein notwendiger Aufbruch », 1, *Süddeutsche Zeitung*, 3 février 2011.

surtout en comparaison de l'efficacité et de la technique des compilations de décrétales dont le *Code* actuel est l'héritier[4].

Enfin, troisième difficulté, envisager la « tradition canonique », selon le terme employé au c. 6 du Code de 1983[5], n'est pas chose aisée si l'on veut bien y voir autre chose que l'accumulation matérielle de normes aujourd'hui dépassées. La récente tentative de dialogue avec les lefebvristes, pour ne citer que cela, montre combien les questions touchant à l'herméneutique de l'histoire et de la tradition sont complexes et conflictuelles dans la culture catholique contemporaine[6].

Pourtant à travers le traitement de ce sujet, j'espère faire la démonstration non seulement de la pertinence pour nous, canonistes, de pratiquer l'histoire, mais encore du fait que, au-delà de l'intérêt culturel de la démarche, cette pertinence se fonde sur la nécessité de nous reconnaître comme des « êtres-affectés-par-le-passé », selon la riche expression du philosophe Hans-Georg Gadamer[7].

C'est orienté vers cet horizon qu'il faut envisager le *Décret* de Gratien aujourd'hui. Cette compilation de droit canonique composée entre 1120 et 1140 se trouve à la charnière entre le droit du premier millénaire et le droit nouveau, caractérisé par une plus grande précision juridique. Achevé quelques vingtaine d'années avant les *Sentences* de Pierre Lombard (1155-58), le *Décret*

4 Fait significatif de ce phénomène, A. M. Stickler ne mentionne même pas le *Décret* lorsqu'il dresse l'état du droit en vigueur juste avant le Code. Voir A. M. STICKLER, *Historia iuris canonici latini. Institutiones academicæ*, t. 1, *Historia fontium*, Torino, Augustae Taurinorum, 1950, pp. 371-376.

5 c. 6, §2 : « Les canons du présent Code, dans la mesure où ils reprennent l'ancien droit, doivent être interprétés en tenant compte aussi de la tradition canonique », *Code de droit canonique*, 1983 (Montréal, Wilson et Lafleur, 2009).

6 L'herméneutique du concile Vatican II est non seulement une illustration de ces débats mais en constitue également la cristallisation. Sur ce dossier, voir le discours programmatique et désormais classique de BENOÎT XVI à la curie romaine du 22 décembre 2005 (*Documentation catholique*, 2349 [1er janvier 2006], pp. 56-63 ; *AAS*, 98 [2006], pp. 40-54). Concernant la tension entre les lectures de l'histoire du concile, voir Ch. THEOBALD, « Enjeux herméneutiques des débats sur l'histoire du concile Vatican II », dans *Cristianesimo nella storia*, 28 (2007), pp.359-380. Après l'herméneutique de l'histoire, on se référera à l'histoire de l'herméneutique dans L. VILLEMIN, « Herméneutique de Vatican II : enjeux d'avenir », dans Ph. BORDEYNE, L. VILLEMIN (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXIe siècle*, Cogitatio fidei 254, Paris, Cerf, 2010, pp. 247-262.

7 Je me réfère ici en particulier à H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, n° 270-384, Paris, Seuil, 1976, pp. 286-402. Voir sur cette question P. RICŒUR, « Vers une herméneutique de la conscience historique », *Temps et récits*, 3, *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, pp. 374-433, en particulier pp. 391-414 qui reprennent notamment la polémique entre J. HABERMAS et H. G. GADAMER sur le rapport entre idéologie et herméneutique de la tradition.

cueille les fruits de la première scolastique ; c'est-à-dire de ce mouvement de renouveau des méthodes de pensée et de discours marqué dans la première partie du XIIe siècle par des grands auteurs tels que Pierre Abélard et Hugues de Saint-Victor. Le *Decretum* est composé à Bologne dans ce contexte d'effervescence intellectuelle. De Gratien nous savons très peu de choses si ce n'est que son œuvre était destinée à l'enseignement du droit canonique[8].

En tant que dernière des grandes compilations canoniques médiévales, le *Décret* de Gratien se présente au premier abord comme une collection de textes, d'*auctoritates*[9]. La part propre de Gratien, en apparence minime, transparaît essentiellement au travers des *dicta*, commentaires du compilateur qui introduisent, expliquent et parfois concilient les *auctoritates* citées. Dans ces *dicta* le Maître de Bologne expose la question traitée et énonce ses solutions. Tel qu'il nous est transmis dans l'édition d'E. Friedberg[10], le *Décret* est organisé en trois parties. La *Ia pars*, exposant les principes fondamentaux du droit et de la hiérarchie ecclésiale, se divise en cent une « distinctions » (D.) chacune composée de canons parfois précédés ou suivis d'un *dictum*[11]. La *IIa pars* comprend trente-six « causes » subdivisées en « questions » puis développées en canons. La *IIIa pars*, plus tardive, est composée de cinq distinctions elles aussi divisées en canons et traite de l'administration des *res sacræ*.

Ce mélange entre l'hétérogénéité des sources et la recherche d'une unité juridique pour son temps est magistralement synthétisé dans le titre original du *Décret* : *Concordantia discordantium canonum* (Concorde des canons discordants)[12]. C'est précisément dans sa manière de discerner une solution canonique au sein du droit qui est transmis jusqu'à son temps que nous

8 Voir le chapitre consacré à l'identité de Gratien par J. WERCKMEISTER, *Le traité du mariage de Gratien*, Thèse pour le doctorat d'État en théologie catholique, t. 2, Strasbourg, Université de sciences humaines de Strasbourg, Faculté de théologie catholique, 1997, pp. 1199-1247. Pour une approche synthétique, voir la présentation des débats sur l'identité de l'auteur du *Décret* par Th. JOUBERT, *La formation du lien entre l'évêque et son Église dans les versions successives du* Décret *de Gratien*, Thèse pour le doctorat en histoire du droit et en droit canonique, Paris, Université Paris Sud-Institut catholique de Paris, 2010, pp. 19-22. On se réfèrera aussi à E. de LEÓN, « La biografia di Graziano », dans *Ius Ecclesiæ*, 14 (2002), pp. 415-423.

9 Cet ensemble donne une ampleur considérable puisque le *Décret* recueille au total près de 4000 canons différents.

10 *Decretum Magistri Gratiani*, *Corpus iuris canonici*, *Pars prior*, É. FRIEDBERG (éd.), Leipzig, B. TAUCHNITZ, 1879 (réimpr. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1959), CII-1468 col.

11 La première partie (*Ia pars*) est subdivisée en distinctions thématiques traitant dans un premier temps des sources du droit (D. 1-20) et dans un second temps de la hiérarchie ecclésiastique (D. 21-101).

12 S. KUTTNER a magistralement commenté ce titre en se référant au champ lexical de la musique pour manifester le caractère symphonique de la composition du *Décret*. Voir

pouvons considérer que Gratien est non seulement un témoin mais un acteur de la tradition canonique.

J'entends ici le terme tradition dans le double sens de son étymologie. En effet, *traditio* signifie autant la chose transmise que l'action par laquelle elle est transmise. On peut donc reconnaître dans la tradition une concomitance parfaite et dynamique entre la forme et la matière. Une telle compréhension nécessairement dialectique de la tradition s'inscrit théologiquement dans l'acte même de *paradosis* par lequel saint Paul se dit constitué dans son ministère apostolique par la transmission de l'Évangile[13]. L'enjeu est la compréhension du lien intime unissant la tradition canonique avec la tradition vivante de l'Évangile dont la constitution dogmatique *Dei Verbum* du concile Vatican II dit qu'elle « vient des apôtres et progresse dans l'Église sous l'assistance du Saint-Esprit »[14].

Dans cette étude, je vais m'attacher à montrer que la manière dont le *Décret* de Gratien ordonne l'apparente discordance permet de reconnaître un acte de tradition canonique. Ce faisant, je proposerai quelques éléments de discernement de la tradition canonique pour aujourd'hui.

L'élection épiscopale est un domaine privilégié pour étudier la portée de l'herméneutique de Gratien. Ceci pour deux raisons :

D'une part, la pratique de l'élection épiscopale est constante dans l'Église, sous différentes formes, dès les temps apostoliques jusqu'au XII[e] siècle[15]. D'autre part, étant donné ses enjeux ecclésiologiques et politiques, la procédure de l'élection fait l'objet d'une intense attention doctrinale depuis Clément de Rome, à la fin du I[er] siècle[16], jusqu'aux débats touchant à la réforme de l'Église les plus contemporains de Gratien[17].

S. KUTTNER, *Harmony from Dissonance. An Interpretation of the Medieval Canon Law*, Latrobe, The Archabbey Press, 1960, pp. 10-18.

13 *1 Co* 11, 23 sur la tradition de la Cène et *1 Co* 15, 3 sur la tradition du kérygme.

14 CONCILE VATICAN II, constitution dogmatique *Dei Verbum*, 8 (G. ALBERIGO [éd.], *Les conciles œcuméniques*, t. 2**, *Les décrets de Trente à Vatican II*, Paris, Cerf, 1994, p. 1977).

15 Voir le recueil de textes rassemblés par J. GAUDEMET (dir.), *Les élections dans l'Église latine des origines au XVI[e] siècle*, Institutions-Société-Histoire 2, Paris, Éditions Fernand Lanore, 1979.

16 CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, 44, 3 : « Donc ceux qui ont été établis par eux, ou ensuite par d'autres hommes éminents, avec l'approbation de toute l'Église, qui ont rempli leur office envers le troupeau du Christ de manière irréprochable, avec humilité, avec calme, avec dignité, et qui ont longuement reçu le témoignage de tous, nous estimons qu'il n'est pas juste de les démettre de leurs fonctions. », A. JAUBERT (éd. et trad.), Paris, Cerf, 2000, p. 172.

17 Voir J. GAUDEMET « L'élection épiscopale d'après les canonistes de la deuxième moitié du XII[e] siècle », dans *Le istituzioni ecclesiastiche della "societas christiana" dei secoli*

Le *Décret* de Gratien reçoit le poids de cette réalité ecclésiale en lui consacrant les D. 62 et 63, situées au centre de son long traité sur la hiérarchie. Ces distinctions sont à la fois parmi les plus significatives de la méthode du Maître et parmi les plus abouties doctrinalement. Dans l'exposé qu'en fait Gratien, le traitement de l'élection épiscopale renvoie essentiellement à l'articulation de la participation des laïcs, peuple et princes, avec l'implication du clergé local et, de manière incidente, des évêques voisins. Dans le *Décret*, les rôles attribués à ces différents acteurs dans l'élection sont souvent enchevêtrés. Je ne prétendrai pas faire ici la synthèse de la question de l'élection dans le *Décret* dont la richesse et la complexité nécessitent des développements plus amples[18]. M'attachant davantage à faire l'exégèse de la méthode de Gratien, je tenterai de montrer la manière dont il prend en compte l'apparente discordance d'un droit marqué par sa diversité pour y discerner des règles juridiques applicables pour son temps[19]. Ainsi, après avoir présenté dans un premier temps la discordance propre à l'ampleur des sources utilisées par le Compilateur, j'envisagerai dans un second temps la démarche herméneutique qui lui permet d'aboutir à une proposition de concordance.

1 — *La discordance qui naît de l'hétérogénéité des sources*

Si la D. 62 ne compte que 3 canons, la D. 63 en comprend 36, ce qui est beaucoup en comparaison des autres distinctions dont la taille moyenne est à peu près d'une dizaine de canons. Ses canons sont éclairés par huit *dicta*. Le principe de l'élection épiscopale est clairement énoncé dès la D. 62 : l'évêque « ne sera pas consacré à moins d'avoir été élu canoniquement »[20]. Cette référence à la nécessaire canonicité de l'élection épiscopale étant issue

XI-XII : Papato, cardinalato ed episcopato. Atti della quinta Settimana internazionale di studio (Mendola 1971), Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, Miscellanea del Centro di studi mediovali 7, Milan, Vita et pensiero, 1974, pp. 476-477.

18 Sur l'élection épiscopale dans le *Décret* de Gratien, on se réfèrera à la traduction qu'offre J. GAUDEMET (dir.), *Les élections dans l'Église latine des origines au XVIe siècle*, *op. cit.*, pp. 130-151. On trouvera une étude approfondie de cette question dans Th. JOUBERT, *La formation du lien entre l'évêque et son* Église, *op. cit.*, pp. 36-204. Voir également B. BASDEVANT-GAUDEMET, « Les désignations épiscopales d'après les versions successives du *Décret* de Gratien », *Église et Autorités*, Limoges, Pulim, 2006, pp. 133-174 ; R. L. BENSON, *The Bishop-Elect : A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton, University Press, 1968, pp. 23-55.

19 Cette démarche herméneutique est un hommage au soin pédagogique que le Professeur Roland Jacques, à qui ces mélanges sont offerts, a constamment apporté dans ses enseignements.

20 D. 62, c. 3 : « Nullus in episcopum nisi canonice electum consecret. Quod si presumtum fuerit, et consecrans, et consecratus absque recuperationis spe deponatur ».

du c. 3 du concile de Latran I (1129)[21], il s'agit de l'énoncé d'une règle de droit tout à fait contemporaine de Gratien.

Dans la D. 63, Gratien cherche à fonder ce principe électif dans l'ensemble du droit qui le précède. L'auteur du *Décret* est dès lors confronté au foisonnement à la fois formel et matériel de ses sources. Comment Gratien envisage-t-il ce large échantillon de sources si pour y discerner des solutions aux différents enjeux de l'élection ? Pour répondre à cette question, il faut considérer cette ampleur des *auctoritates* à travers les croisements entre les différentes périodes et les différentes natures d'autorités.

1.1 — Le croisement des périodes

Il est possible de déterminer et de classer l'origine de trente-six des trente-neuf canons que comprennent les D. 62 et 63. Ils se répartissent en deux ensembles principaux. Le premier regroupe quinze canons du IVe au VIe siècle[22] et le second seize canons du IXe au Xe siècle[23]. Il faut ajouter à ces deux ensembles quelques canons disparates : trois canons du XIIe siècle contemporains de Gratien[24] ; s'insérant entre ces ensembles de canons, on peut trouver un canon conciliaire et une autorité du *Liber pontificalis* tous deux du VIIe siècle[25]. Les deux grands ensembles présents dans les sources de la D. 63 ne sont pas anodins. En effet, ils correspondent à deux problématiques bien différentes de l'histoire de l'élection épiscopale.

La période du IVe au VIe siècle s'inscrit dans la suite du retournement de la politique romaine vis-à-vis des chrétiens. Grâce à cette liberté nouvelle et à l'appui des institutions impériales, l'Église développe ses structures institutionnelles. En conformité avec les pratiques déjà repérables dans les sources

21 CONCILE DE LATRAN I (1123), c. 3, ALBERIGO, t. 2*, p. 416.

22 Ce premier ensemble comporte 15 canons. D. 62, c. 1 et D. 63, c. 19, 27 et 36 (Léon le Grand) ; D. 62, c. 2 et D. 63, c. 26 (Célestin Ier) ; D. 63, c. 6 et 8 ("concile" de Laodicée) ; D. 63, c. 9, 10 et 24 (Grégoire le Grand) ; D. 63, c. 11 (Gélase Ier) ; D. 63, c. 14 et 15 (Pélage Ier) ; D. 63, c. 3 (*Historia ecclesiastica tripartita* de Cassiodore).

23 Ce deuxième ensemble concerne 16 canons. D. 63, c. 1 et 2 (Constantinople IV) ; D. 63, c. 4 et 13 (Nicolas Ier) ; D. 63, c. 12 et 18 (Étienne V) ; D. 63, c. 16, 17 et 31 (Léon IV) ; D. 63, c. 23 (Léon VIII) ; D. 63, c. 28, 29 et 30 (fausses décrétales du IXe siècle attribuées à des papes plus anciens) ; D. 63, c. 32 et 33 (Othon Ier) ; D. 63, c. 34 (Louis le Pieux).

24 D. 62, c. 3 (Latran I) ; D. 63, c. 22 (faux attribué à Léon VIII dans l'*Histoire ecclésiastique* de Sigebert de Gembloux) ; D. 63, c. 35 (Latran II).

25 D. 63, c. 25 (Tolède XII) ; D. 63, c. 21 (*Liber pontificalis*, 678-681).

pseudo-apostoliques[26], la règle qui prévaut alors pour l'élection épiscopale est qu'elle doit se faire *a clero et populo*. Il s'agit d'un adage qui met en valeur à la fois le fait que les qualités du candidat doivent être visées par tous, et le principe que l'unité de l'Église locale est engagée dans le consentement commun, même si le mode de participation est différencié. Les papes Célestin Ier († 432) et Léon Ier († 461), au Ve siècle, et Grégoire le Grand († 604), à la fin du VIe siècle, sont particulièrement représentatifs de cette doctrine et leurs décrétales font l'objet de plusieurs canons repris par Gratien dans les distinctions qui nous intéressent. Sur le fond, cette première période est marquée par le souci pratique et théologique de la réalisation de l'unité de l'Église dans l'élection de son évêque[27].

Autre contexte, le deuxième ensemble, qui correspond aux IXe et Xe siècles, fait l'objet d'une problématique bien différente[28]. L'alliance entre l'Église et l'Empire carolingien a permis un essor considérable du christianisme. Pour l'élection de l'évêque deux conséquences sont à noter : d'une part, l'accroissement du nombre de laïcs rend leur participation de moins en moins possible voire opportune ; d'autre part, la désignation des évêques est progressivement confisquée par les pouvoirs séculiers. Les doctrines canonique, conciliaire et pontificale cherchent dès lors un moyen de limiter cette influence princière en revalorisant, non sans l'encadrer rigoureusement, la dimension locale de l'élection. Cette doctrine aboutira à une reprise par les réformateurs grégoriens du principe de l'*electio a clero et populo*.

Concernant la manière dont ces contextes historiques sont pris en compte dans le *Décret*, il faut noter que les deux périodes n'ont pas le même statut dans l'exposé sur l'élection épiscopale. Sans forcer la distinction entre les périodes, on peut dire que la première est davantage utilisée pour ce qui concerne le rapport entre le clergé et le peuple et la seconde pour exposer les différents aspects de la participation des princes à l'élection.

Quant à l'esprit des solutions adoptées dans les *dicta*, c'est encore dans la période patristique que le Maître bolonais puise le cœur de son raisonnement. En revanche, les autorités médiévales sont invoquées soit pour attester de la transmission de ce qui est établi aux IVe-Ve siècles, soit pour présenter des arguments

[26] Voir P. Christophe, *L'élection des évêques dans l'Église latine au premier millénaire*, Paris, Cerf, 2009, pp. 15-77 ; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IVe-Ve siècles)*, dans *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, t. 3, 1958, pp. 330-338.

[27] Il faut envisager cette dynamique entre l'évêque et son Église dans la continuité du modèle ecclésiologique d'unité synchronique de l'Église caractéristique des trois premiers siècle. Voir à ce sujet J. Zizioulas, *L'eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Orthodoxie 2, Paris, Cerf, 2011.

[28] Voir P. Christophe, *L'élection des évêques dans l'Église latine au premier millénaire*, *op. cit.*, pp. 127-167.

contradictoires que Gratien prendra en compte dans ses solutions. Il y a donc ici une différence de valeur des autorités : les autorités patristiques fondent les principes et les autorités médiévales les confrontent à l'évolution des contextes.

La discrétion de Gratien sur les deux sources canoniques majeures de son temps, que sont le concile de Latran II (1139) et le Concordat de Worms (1123), est révélatrice. À propos du rôle des chanoines dans l'élection, le concile de Latran II (1139) est seulement évoqué dans la conclusion de la D. 63[29]. Pour ce qui concerne les princes, le Concordat de Worms (1123) est entièrement passé sous silence. Comment interpréter ce silence sur l'accord qui régla la Querelle des investitures, et, plus généralement, sur les doctrines introduisant une distinction dans l'élection épiscopale entre investiture spirituelle, *spiritualia*, conférée par l'Église, et investiture temporelle, *regalia*, conférée par l'empereur ? Il est peu vraisemblable que Gratien ait ignoré leur existence. Refusait-il ces théories ? L'inscription générale du Maître bolonais dans le mouvement réformateur rend cette solution d'autant plus improbable que le compilateur mentionne cette distinction entre *regalia* et *spiritualia* à propos de la compétence des juges séculiers en matière ecclésiastique[30]. On a pu suggérer que le silence de Gratien sur ce point, pourtant au cœur des débats de son temps, peut s'expliquer par la logique interne des D. 62-63 dans lesquelles aucune allusion n'est faite aux bénéfices liés à l'investiture temporelle[31]. Quoi qu'il en soit, ce silence illustre la prudence de Gratien manifestée ici par son désir de ne pas raviver la querelle.

1.2 — Le croisement des autorités

La diversité des sources invoquées dans les distinctions pose également une difficulté matérielle. Comment prendre en compte les différentes natures d'autorité des canons cités ?

[29] D. 63, dictum post c. (d.p.c.) 34 : « (…) Nunc autem sicut electio summi pontificis non a Cardinalibus tantum, immo etiam ab aliis religiosis clericis auctoritate Nicolai Papæ est facienda, ita et episcoporum electio non a canonicis tantum, sed etiam ab aliis religiosis clericis, sicut in generali sinodo Innocentii Papæ Romæ habita constitutum est. » L'allusion au pape Innocent II († 1143) est une référence au concile de Latran II (1139) qui, en son c. 28, voulait limiter l'influence hégémonique des chanoines sur l'élection. Cette mention est l'occasion pour Gratien d'aborder le débat principal de son temps sur l'élection et met en lumière la conscience aiguë qu'il avait des enjeux canoniques contemporains.

[30] C. 11, q. 1, d.p.c. 26 : « Clerici ex offitio sunt subpositi episcopo, ex possessionibus prediorum inperatori sunt obnoxii. », sur ce *dictum* voir S. Chodorow, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century. The Ecclesiology of the Gratian's Decretum*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1972, p. 219.

[31] Voir B. Basdevant, « Les désignations épiscopales d'après les versions successives du Décret de Gratien », *loc. cit.*, p. 143.

Une analyse de ces différents types d'autorité, tels que Gratien les comprend, permet d'identifier : vingt-cinq décrétales, sept canons conciliaires, quatre lois civiles et enfin quatre textes de nature non juridique. Ces textes sont également répartis de manière égale entre les deux périodes principales identifiées in supra (IVe-VIe siècles et IXe-XIe siècles) à l'exception des décrétales dont dix-neuf sont issues de la première période et six de la seconde.

Une première lecture permet de constater la part considérable donnée aux textes pontificaux. Ce constat est renforcé par le fait que la D. 62, qui sert à énoncer les principes de ce qui sera développé en D. 63, ne comprend que des décrétales. Pour autant une lecture plus approfondie permet de remarquer que certaines décrétales ont valeur de contre-point dans l'exposé général de la distinction comme par exemple une fausse-décrétale du IXe siècle, attribuée à un pape Étienne[32] (D. 63, c. 28). Cette fausse décrétale autorise les légats impériaux à l'élection des évêques et même du pape[33]. À l'inverse trois des canons interdisant la mainmise des laïcs, peuple ou prince, sur les élections sont issus de la législation conciliaire (D. 63, c. 6, 7 et 8).

Cet équilibre nuancé entre le contenu édicté par la source et l'autorité qui en est à l'origine s'explique dans les D. 19 et 20 présentes dans le « Traité sur les sources du droit ». Dans ces D. 19 et 20, Gratien cherche le critère permettant de juger de l'autorité d'une source de droit[34]. Après avoir établi que l'autorité des décrétales ne dépendait pas du fait qu'elles soient transmises ou non dans les collections canoniques (D. 19, c. 1), Gratien définit dans un *dictum* le rapport des décrétales aux conciles et aux autres écrits des Pères (D. 20, d.a.c. 1). Il commence par reconnaître une même autorité aux décrétales et aux canons conciliaires qui ne forment qu'un seul droit. À propos des écrits patristiques, le Maître bolonais privilégie sur le principe l'esprit de la source à sa nature en affirmant que « là où la raison l'emporte, le propos doit bénéficier d'une autorité supérieure »[35]. Il précise que plusieurs traités, inspirés par l'Esprit saint, l'emportent par leur science. Ainsi, les paroles de Jérôme, Augustin et d'autres Pères doivent être préférées à

[32] L'authenticité de ce texte est discutée. Parmi ceux qui la reconnaissent, l'attribution varie entre Étienne IV († 817), Étienne VI († 897) ou Jean IX († 900). Voir J. GAUDEMET, *Les élections dans l'Église latine des origines au XVIe siècle*, *op. cit*., p. 147.

[33] D. 63, c. 28, rubrique : « Presentibus legatis inperatoris ordinetur pontifex romanus. »

[34] Voir Th. JOUBERT, *La formation du lien entre l'évêque et son Église*, *op. cit*., pp. 177-184.

[35] D. 20, dictum ante c. (d.a.c.) 1 (début) : « I Pars - Decretales itaque epistolæ canonibus conciliorum pari iure exequantur. Nunc autem queritur de expositoribus sacræ scripturæ, an exequentur, an subiciantur eis ? Quo enim quisque magis ratione nititur, eo maioris auctoritatis eius uerba esse uidentur. Plurimi autem tractatorum, sicut pleniori gratia Spiritus sancti, ita ampliori scientia aliis precellentes, rationi magis adhesisse probantur. Unde nonnullorum Pontificum constitutis Augustini, Ieronimi atque aliorum tractatorum dicta eis uidentur esse preferenda. »

certaines constitutions pontificales. Dans un deuxième temps, Gratien nuance cette affirmation en déplaçant la question de la vérité vers le pouvoir : « c'est une chose d'imposer un terme aux litiges, c'en est une autre d'exposer avec soin les écritures sacrées. Pour mettre fin aux litiges, il faut non seulement la science, mais aussi le pouvoir »[36]. Ainsi, les Pères de l'Église peuvent-ils l'emporter sur les pontifes romains par la science, mais ils occupent une place inférieure à ces pontifes dans le règlement des litiges ne disposant pas de la même dignité. Gratien opère ici une distinction nette entre l'autorité institutionnelle et l'autorité dogmatique. Cet énoncé est fondamental pour comprendre l'entreprise du *Décret* dans la mesure où il expose le principe même de la distinction entre la théologie et le droit, leur reconnaissant à chacun un ordre d'efficacité propre. Pour autant, il conclut sa démonstration en rappelant que le gouvernement trouve lui-même son fondement dans la révélation biblique comme l'atteste la citation de la parole du Christ à Pierre : « ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux… » (*Mt* 16, 19). La distinction entre vérité et pouvoir ne saurait donc être une séparation ; il s'agira plutôt de chercher à les articuler sans les confondre.

En considérant l'application que le compilateur fait de ce principe d'interprétation à propos de l'élection épiscopale, on peut voir combien il prend soin d'honorer chacune des sources tout en s'attachant à y rechercher un esprit commun. Cette démarche d'unification nous amène à considérer plus spécifiquement la manière dont une concordance peut émerger de la discordance apparente du droit.

2 — *Une herméneutique de la concordance*

En s'assignant la tâche de manifester la concordance canonique au sein du foisonnement de ses sources, Gratien se doit de trouver le moyen de tenir ensemble différents points d'insistance qui pourraient paraître à priori contradictoires. Pour ce qui concerne l'élection épiscopale, il s'agit essentiellement de

[36] D. 20, d.a.c. 1 (suite et fin) : « II Pars - §1 [Sed aliud est causis terminum imponere aliud scripturas sacras diligenter exponere. Negotiis diffiniendis non solum est necessaria scientia, sed etiam potestas]. Unde Christus dicturus Petro : « Quodcumque ligaueris super terram, erit ligatum et in celis, etc. » prius dedit sibi claues regni celorum : in altera dans ei scientiam discernendi inter lepram et lepram, in altera dans sibi potestatem eiciendi aliquos ab ecclesia, uel recipiendi. Cum ergo quelibet negotia finem accipiant uel in absolutione innocentium, uel in condempnatione delinquentium, absolutio uero uel condempnatio non scientiam tantum, sed etiam potestatem presidentium desiderant : aparet, quod diuinarum scripturarum tractatores, etsi scientia Pontificibus premineant, tamen, quia dignitatis eorum apicem non sunt adepti, in sacrarum scripturarum expositionibus eis preponuntur, in causis uero diffiniendis secundum post eos locum merentur. »

ne pas opposer la nécessité du *consensus* de toute l'Église locale réalisé dans l'élection à la régulation des différentes instances hiérarchiques. Avant de présenter la solution proposée par Gratien à cette question, il faut prendre en considération deux clefs de lecture indispensables pour l'étude du *Décret* aujourd'hui.

2.1 — Clefs de lecture préliminaires

Ces clefs sont la prise en compte, d'une part, de l'histoire de la composition du *Décret* et, d'autre part, de la structure de pensée scolastique de la première moitié du XIIe siècle. Elles permettent de considérer la structure fondamentale des distinctions sur l'élection épiscopale.

2.1.1 — *La prise en compte des couches rédactionnelles*

Jusqu'à la fin du XXe siècle, les canonistes et historiens du droit qui étudiaient le *Décret* de Gratien étaientt souvent décontenancés par des redondances, voire des répétitions dans les canons cités. Certains en déduisaient un caractère brouillon de l'esprit du Maître bolonais encore trop imbibé de théologie pour pouvoir énoncer clairement une règle de droit. En 1996 une thèse de doctorat rédigée par A. Winroth permit de reconsidérer radicalement cet état de fait en provoquant une petite révolution dans la communauté des historiens du droit canonique[37]. Grâce à l'étude comparée de quatre manuscrits[38], il a

37 A. Winroth, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series, Cambridge, Cambridge University Press 2007 (1ère éd. 2000). La thèse d'A. Winroth a été développée dans une série d'articles : « The Two Recensions of Gratian's Decretum », dans *ZSS, KA*, 83 (1997), pp. 22-31 ; « Les deux Gratien et le droit romain. In memoriam Rudolf Weigand », dans *RDC*, 48 (1998), pp. 285-299 ; « Le manuscrit florentin du *Décret* de Gratien. Une critique des travaux de Carlos Larrainzar sur Gratien I », dans *RDC*, 51 (2001), pp. 211- 231. Je ne développerai pas la *disputatio* qui oppose essentiellement A. Winroth et C. Larrainzar ; je me contenterai d'évoquer qu'elle a pour objet principal la singularité ou la pluralité des auteurs et pour objet second la datation du manuscrit de Saint-Gall considéré par C. Larrainzar comme une version antérieure à la première recension alors qu'A. Winroth retient sa qualification classique d'abrégé tardif du *Décret*. Pour le point de vue de C. Larrainzar voir ses articles : « El Borrador de la "Concordia" de Graciano : Sankt Gallen », dans *Ius Ecclesiæ*, 11 (1999), pp. 593-666 ; « El *Decreto* de Graciano del códice Fd (=Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi A.1.402) : in memoriam Rudolf Weigand », dans *Ius Ecclesiæ*, 10 (1998), pp. 421-489 ; « La formacion del *Decreto* de Graciano por etapas », dans *ZSS*, *KA*, 118 (2001), pp. 67-83. Sur la thèse d'A. Winroth, voir également S. Boiron, F. Roumy, « Chronique d'histoire du droit canonique », dans *L'année canonique*, 43 (2001), pp. 345-347.

38 Florence, Biblioteca nazionale centrale, *Conventi soppressi* A 1.402 ; Admont, Stiftsbibliothek, *ms*. 23 et 43 ; Barcelone, Arxiu de la Corona d'Aragò, *Ripoll*. 78 ; Paris, Bibliothèque nationale, *Nouvelles acquisitions latines*, 1761

pu établir un état premier de l'œuvre de Gratien. Cet état primitif du *Décret*, deux fois plus court que la version finale contient une très grande majorité des *dicta*[39]. Par conséquent, dans cette première recension la proportion de *dicta* par rapport aux canons était bien supérieure, mettant ainsi en valeur la doctrine du Compilateur. Ainsi, la lecture de cette première version du *Décret* permet-elle de dégager un texte plus clair et cohérent que la version longue. Au-delà des débats textuels qu'elle suscite, cette découverte livre une règle d'interprétation dorénavant incontournable du *Décret*.

Pour ce qui touche aux D. 62 et 63, notons que les ajouts de la seconde version n'énoncent pas de doctrine nouvelle par rapport à la première mais, tout en l'appuyant d'autorités nouvelles, rendent cette doctrine moins facilement discernable. Ainsi, pour saisir l'argumentation sous-jacente il convient de revenir à l'argumentation de la première recension.

2.1.2 — *Le mode scolastique d'argumentation*

Cette mise en valeur de la clarté originelle du *Décret* permet de mettre en avant une deuxième clef d'interprétation : la prise en compte du mode argumentatif dialectique propre à la scolastique. L'une des illustrations les plus marquantes de ce mouvement est le *Sic et Non* de Pierre Abélard († 1142) rédigé vers 1130[40]. Comme l'a démontré S. Kuttner[41], cette méthode de lecture des Pères inaugurée par Pierre Abélard peut être

39 La première recension est établie par A. WINROTH, *The Making of Gratian's Decretum*, *op. cit*., pp. 197-227 et confirmée par R. WEIGAND, « Chancen und Problem einer baldigen kritischen Edition der ersten Redaktion des Dekrets Gratians », dans *Bulletin of Medieval Canon Law*, 22 (1998), pp. 71-75.

40 M.-D. CHENU a pu écrire sur le rapport d'Abélard aux *auctoritates* patristiques que « de fait historique la démarche abélardienne est le résultat d'une organisation progressive de la *defloratio* des textes patristiques et traditionnels, en même temps que l'énoncé des principes d'une critique littéraire, idéologique, voire historique, des *sententiæ*, imposée par l'incohérence de leur contenu brut. » (*La théologie au XII[e] siècle*, Études de philosophie médiévale 45, Paris, Vrin, 1976, p. 351). Sur la méthode de Pierre Abélard, voir notamment L. GELDSETZER, « '*Sic et non' sive* '*Sic aut non'*. La méthode des questions chez Abélard et la stratégie de la recherche », dans J. JOLIVET – H. HABRIAS (dir.), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, pp. 407-415 ; B. PRANGER, « Sic et non : patristic authority between refusal and acceptance », dans I. BACKUS (éd.), *The Reception of the Churh Fathers in the West*, t. 1, New York-Cologne-Leyde, E. J. Brill, pp. 169-171 ; D. E. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge 1969, pp. 94-96 et 214-215.

41 S. KUTTNER, « The Father of the Science of Canon Law », dans *The Jurist*, 1 (1941), pp. 2-19 ; voir aussi du même auteur, « Zur Frage der theologischen Vorlagen Gratians », dans *ZSS, KA*, 24 (1934), pp. 243-268.

directement rapprochée de l'œuvre de Gratien[42]. Ainsi, bien que Gratien soit fidèle à la tradition *ante* scolastique notamment par l'interprétation allégorique de la Bible et par la citation de nombreux textes patristiques issus des collections antérieures, il n'en présente pas moins une réelle conformité avec la nouvelle méthode[43]. Selon cette méthode, l'énoncé de toute thèse ne peut se faire qu'après un décentrement vers la thèse contraire. En appliquant cette manière dialectique de présenter les arguments aux distinctions de Gratien telles qu'elles sont présentées dans la première recension du *Décret*, on constate que cette méthode est constante, bien que souvent de manière implicite.

Les deux premiers canons de la D. 62 sont présents dans la version primitive du *Décret* et le troisième canon est un ajout. Ensemble ils forment l'exposition du principe de l'élection de l'évêque par le clergé et par le peuple[44]. La D. 63 compte trente-six canons, dont vingt-cinq sont de la première version, et onze sont des ajouts ultérieurs. La démonstration de la D. 63 est composée de quatre parties et suit un plan rigoureusement dialectique.

Les arguments *pro* sont présentés dans la *I^a^ pars* de la distinction et annoncent l'exclusion du peuple et des princes de l'élection[45]. La *II^a^ pars* commence par les canons *contra* qui rassemblent les arguments en faveur de l'implication des princes et du peuple[46]. Cette partie se termine par l'énoncé de la *solutio* qui qualifie les rôles respectifs du clergé et des laïcs[47]. Les

42 L'influence de la première scolastique sur la méthode de Gratien est présentée par J. WERCKMEISTER, *Le traité du mariage de Gratien*, t. 2, *op. cit*., pp. 827-845. Voir F. THANER, *Abælard und das kanonische Recht*, Graz, Leuschner-Lubensky, 1900, pp. 1-55. Cette question est présentée par S. CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century*, *op. cit*., p. 3.

43 Voir J. CHÂTILLON, « Les écoles de Chartres et de Saint-Victor », dans P. SICARD (éd.), *Le mouvement canonial au Moyen Âge. Réforme de l'Église, spiritualité et culture*, Bibliotheca Victorina 3, Paris-Turnhout, Brepols, 1992, pp. 355-392.

44 D. 62, d.a.c. 1 : « Electio clericorum est, consensus plebis. »

45 D. 63, d.a.c. 1 : « Laici vero nullo modo se debent inserere electioni. » ; D. 63, d.p.c. 8 : « His omnibus auctoritatibus laici excluduntur ab electione sacerdotum, atque iniungitur eis necessitas obediendi, non libertas inperandi. »

46 D. 63, d.a.c. 9 et c. 9 (rubrique) : « Econtra uero scribet B. Gregorius Iohanni Episcopo primae Iustinianae Iliricae : Voluntas principis in ordinatione pontificis desideratur »

47 D. 63, d.p.c. 25 : « Electiones quoque summorum pontificum atque aliorum infra presulum quondam inperatoribus representabantur], sicut de electione B. Ambrosii et B. Gregorii legitur. [Quibus exemplis et premissis auctoritatibus liquido colligitur, laicos non excludendos esse ab electione, neque principes esse reiciendos ab ordinatione ecclesiarum. Sed quod populus iubetur electioni interesse, non precipitur aduocari ad electione faciendam, sed ad consensum electioni adhibendum. Sacerdotum enim (ut in fine superioris capituli Stephani

*III^a^* et *IV^a^ partes* abordent plus en détail la participation spécifique des pouvoirs séculiers. Ce problème, que Gratien distingue bien de la participation de l'ensemble du peuple, trouve sa solution en début de la *IV^a^ pars* qui invite le prince au respect de la liberté de l'Église[48].

Grâce à cette grille de lecture, on constate que la D. 63 traite essentiellement de deux thèmes : d'une part, la qualification de la participation des laïcs, en distinguant le peuple et le pouvoir séculier, et, d'autre part, la hiérarchie des actions posées par ces laïcs par rapport aux clercs.

2.2 — La cohérence doctrinale des D. 62 et 63

En 889, après la mort de leur évêque, le peuple et le clergé de l'Église d'Imola se réunissent pour procéder à la désignation du successeur à la chaire cathédrale. Le peuple est partagé et l'élection n'aboutit pas. Face à ce manque de cohésion, le pape Étienne V († 891) demande à l'archevêque de Ravenne, métropolitain d'Imola, de visiter cette Église où « chacun cherche son intérêt et non celui de Jésus-Christ ». Cette demande du pape est reçue par Gratien dans une décrétale annonçant l'exposé de l'argument central de la distinction (D. 63, c. 12) [49]. Dans cette décrétale, présente dès la première version du *Décret*, on retrouve tant le vocabulaire que l'esprit de la synthèse du Maître bolonais.

Dans ce canon, Étienne V demande à l'archevêque de Ravenne d'apporter « sa sollicitude à cette affaire, afin qu'après convocation du clergé et

papæ legitur) est electio, et fidelis populi est humiliter consentire. Desiderium ergo plebis requiritur an clericorum electioni concordet. Tunc enim in ecclesia Dei rite preficietur antistes, cum populus pariter in eum acclamauerit, quem clerus communi uoto elegerit. »

48 D. 63, d.p.c. 27 : « Principibus uero atque inperatoribus electiones Romanorum Pontificum atque aliorum episcoporum referendas usus et constitutio tradidit pro scismaticorum atque hereticorum dissensionibus, quibus nonnumquam ecclesia Dei concussa periclitabatur, contra quos legibus fidelissimorum inperatorum frequenter ecclesia munita legitur. Representabatur ergo electio catholicorum principibus, ut eorum auctoritate roborata nullus hereticorum uel scismaticorum auderet contraire, et ut ipsi principes tamquam deuotissimi filii in eum consentirent, quem sibi in patrem eligi uiderent, et ei in omnibus suffragatores existerent, sicut Valentinianus B. Ambrosio legitur dixisse : "Noli timere, quia Deus, qui te elegit, semper adiuuabit te, et ego adiutor et defensor tuus, ut meo ordini decet, semper existam". »

49 D. 63, c. 12 : « Nosse tuam fraternitatem uolumus, ad nostras aures fore peruentum, Immolensem episcopum ab hac luce migrasse ; in cuius successoris electione populi diuisionem prouenisse audiuimus. Quod quia sepe contingere solet, querentibus singulis que sua sunt, non que Iesu Christi, non adeo miramur. Verumtamen in hoc plurimum oportet tuam adhiberi sollicitudinem, ut conuocato clero et populo talis ibi eligatur per Dei misericordiam, cui sacri non obuient canones. Sacerdotum quippe est electio, et fidelis populi consensus adhibendus est ; quia docendus est populus, non sequendus. »

du peuple » soit élu un candidat idoine. Si le clergé et le peuple sont convoqués ensemble, leurs rôles sont clairement délimités car « l'élection appartient aux prêtres », « le consentement du peuple fidèle devant s'y ajouter ».

Cette décrétale est la source de l'interprétation de l'adage de *l'electio a clero et populo* énoncé par le Maître bolonais dans sa solution (D. 63, d.p.c. 25). Il faut notamment remarquer qu'il y est fait référence autant à la participation des laïcs en tant que peuple qu'à celle des laïcs en tant que prince. Dans ce *dictum*, Gratien déduit finalement des autorités qu'il a citées que les laïcs ne doivent pas être tenus à l'écart de l'élection. Au contraire, le peuple est appelé à assister à l'élection. Il s'agit d'un déplacement et d'une ouverture de la thèse première qui excluait les laïcs, exposée dans la *I^a^ pars* de la distinction.

Cette affirmation de la nécessaire participation du peuple est importante car, par elle, Gratien cherche à honorer les sources anciennes qu'il reprend abondamment. On peut noter la référence à la place du peuple dans les D. 62, c. 1 et D. 63, c. 2, 10-13, 19-20, 23, 26-29, 34 et 36. Parmi ces canons, tous sont présents dès la première version du *Décret*. La seconde recension n'ajoute que les D. 63, c. 19 et 34. Cet état de la première version atteste, en concordance avec les *dicta* que la référence aux laïcs dans l'élection est pleinement cohérente dès la première recension du *Décret*. Cette ligne doctrinale situe clairement Gratien dans la continuité avec les écrits des réformateurs grégoriens qui faisaient abondamment usage du principe de l'*electio a clero et populo*[50]. En effet, la Réforme grégorienne, dans son projet de restaurer l'Église par sa hiérarchie, entendait revaloriser la liberté de l'élection de l'évêque en luttant contre les influences extérieures au diocèse comme le métropolitain et les pouvoirs séculiers ; à cette fin, l'enracinement de l'élection dans l'Église locale, portée par l'adage antique, constituait un outil précieux.

Toujours en cherchant la concordance des autorités citées, Gratien ne s'arrête cependant pas à l'exposition des thèses contrastées sur la participation des laïcs, il poursuit en précisant le rôle joué par le peuple. Ainsi, le fait que le peuple soit appelé à assister à l'élection n'implique pas qu'il soit

[50] Voir Th. JOUBERT, *La formation du lien entre l'évêque et son Église*, *op. cit.*, pp. 64-74 ; A. FLICHE, *La Réforme grégorienne et la Reconquête chrétienne (1057-1123)*, dans *Histoire de l'Église*, t. 8, 1940, pp. 117-198. Ce rappel du principe électif à la Réforme grégorienne est synthétisé par J. GAUDEMET, « De l'élection à la nomination des évêques, changement de procédure et conséquences pastorales, l'exemple français (XIII[e]-XIV[e] siècle) », *loc. cit.*, pp. 386-387.

convoqué pour faire cette élection[51]. Il doit simplement donner son accord à l'élection car le vœu du peuple est requis pour savoir s'il est conforme à l'élection des clercs. En effet, « l'élection est le fait des prêtres ; le rôle du peuple fidèle est de consentir humblement »[52]. Il conclut que « c'est ainsi que dans l'Église de Dieu les évêques sont régulièrement établis, lorsque le peuple acclame celui que le clergé a élu à l'unanimité »[53].

Concernant les princes, Gratien évite de poser la question de leur participation à l'élection sous l'angle d'une concurrence globale entre le règne spirituel et règne temporel. Il ne reprend pas la thèse de l'opposition entre deux puissances hétéronomiques, que constitueraient l'Église et les pouvoirs séculiers, comme cela tendait à être envisagé dans les luttes doctrinales inscrites dans la Querelle des investitures[54]. Gratien préfère retenir la possibilité de l'intervention des princes mais seulement à la demande de l'Église lorsque son unité est en péril[55]. Les pouvoirs séculiers sont ainsi appelés à une pieuse retenue car ils sont fondamentalement considérés comme des fils de l'Église. Ainsi, Gratien envisage davantage les rapports entre l'Église et les princes selon les textes de la période patristique que selon les sources des IX[e] et X[e] siècles.

Concernant cette prévalence de la période patristique il est intéressant de noter que la D. 62, en exposant le principe de la primauté des clercs dans l'élection grâce aux doctrines des papes Léon I[er] et Célestin I[er], demeure le fondement du raisonnement du compilateur. Les arguments qui y sont avancés forment le soubassement des autres autorités reprises dans la D. 63. Or,

51 D. 63, d.p.c. 25 (extrait) : « (…) Sed quod populus iubetur electioni interesse, non precipitur aduocari ad electione faciendam, sed ad consensum electioni adhibendum (…). »

52 D. 63, d.p.c. 25 (extrait) : « (…) Sacerdotum enim (…) est electio, et fidelis populi est humiliter consentire (…). »

53 D. 63, d.p.c. 25 (extrait) : « (…) Tunc enim in ecclesia Dei rite preficietur antistes, cum populus pariter in eum acclamauerit, quem clerus communi uoto elegerit (…). »

54 Sur les oppositions doctrinales lors de la Querelle des investitures et le dualisme des pouvoirs voir P. TOUBERT, « Église et État : la signification du moment grégorien pour la genèse de l'État moderne », dans J. P. GENET et B. VINCENT (éd.), *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, Bibliothèque de la Casa de Velazquez 1, Madrid, de Boccard, 1986, pp. 9-22 ; A. FLICHE, *La Querelle des investitures*, Les grandes crises de l'histoire, Paris, Aubier, 1946, pp. 95-108.

55 D. 63, d.p.c. 27 (*cf. supra*) et 28 : « Verum, quia inperatores quandoque modum suum ignorantes non in numero consentientium, sed primi distribuentium, immo exterminantium esse uoluerunt, frequenter etiam in hereticorum perfidiam prolapsi catholicæ matris ecclesiæ unitatem inpugnare conati sunt, sanctorum Patrum statuta aduersus eos prodierunt, ut semet electioni non insererent, et quisquis eorum suffragio ecclesiam obtineret anathematis uinculo innodaretur. (…) Postremo presentibus legatis inperatorum et inconsultis electiones Romanorum Pontificum leguntur celebratæ, et tandem idem inperatores religioso mentis affectu prefatis priuilegiis renunciauerunt, multa insuper donaria ecclesiæ Dei conferentes. »

ces sources de la période des Pères sont communément orientées vers la recherche de l'unité de l'Église se réalisant dans l'élection. Revenant sur cette ecclésiologie patristique, le Maître de Bologne déplace les polémiques du XIe siècle. Plus précisément, il replace la question de la liberté, propre à la Réforme grégorienne, dans la perspective de l'unité.

Cela atteste d'une réelle considération par Gratien des sources dans leur esprit propre. Il ne cite pas ces autorités uniquement de manière utilitariste, mais il se montre soucieux d'en saisir l'esprit.

Conclusion

Au cours de ce parcours dans la doctrine de Gratien, nous avons vu comment l'apparente discordance du droit de l'Église du premier millénaire se trouve ordonnée à la concordance par le travail de l'intelligence propre à la scolastique du XIIe siècle. Cette articulation rationnelle des autorités en vue de l'affirmation d'une solution juridique procède davantage d'une assomption du pluralisme que de son dépassement vers une uniformité. Il s'agit à proprement parler d'une réception créatrice caractéristique de la tradition canonique. Dans quelle mesure cette manière de faire, ou "style"[56], du Maître bolonais nous instruit-elle aujourd'hui ? En se gardant de toute reproduction anachronique, il est permis au canoniste contemporain qui se mettrait à l'école de Gratien de reconnaître trois traits caractéristiques de la tradition canonique.

Premièrement Gratien montre qu'il n'y a pas d'opposition entre la pluralité et l'unité dans la discipline ecclésiale. En effet, la manière dont Gratien cherche à honorer la pluralité des logiques canoniques qui l'ont précédé nous invite à prendre conscience que la tradition du droit canonique puise dans un profond sillon à la fois pratique et doctrinal et ne peut se résumer à l'accumulation successive des législations, fussent-elles pontificales ou conciliaires. De plus, la recherche de l'unité qui traverse la prise en compte de la pluralité trouve chez Gratien un sens radicalement ecclésial. C'est l'unité de l'Église qui est le critère premier et dernier de tout raisonnement canonique. Nous n'aurions pas de difficulté aujourd'hui à envisager ce sens aigu de

[56] La notion de « style » peut ici être envisagée dans toute la profondeur théologique que lui donne Ch. THEOBALD dans *le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 t., Cogitatio fidei 260-261, Paris, Cerf, 2007. Bien que le propos du théologien jésuite ne soit pas de traiter du droit canonique, il apparaît que sa proposition en théologie fondamentale, de par son attention aux pratiques comme lieu d'émergence du sens, revêt une grande pertinence pour penser le sens de la tradition canonique.

l'unité de l'Église dans la perspective sotériologique et eschatologique énoncée par le c. 1752 du Code de droit canonique de 1983[57]. Enfin, cette unité de l'Église doit être considérée d'un point de vue non seulement synchronique mais également diachronique. Il s'agit d'une invitation à interpréter la législation canonique positive par rapport à l'historicité radicale du droit canonique.

Deuxièmement, le "style" de Gratien est un exemple de la dimension éthique qu'implique la fonction du canoniste. Tout d'abord, le Compilateur nous montre qu'une réception créatrice de la tradition canonique suppose de savoir poser des interprétations du droit. Les *dicta* de Gratien, tout comme plus tard les nombreux commentaires et gloses du *Corpus iuris canonici* en sont le meilleur exemple. Si dans le contexte moderne l'interprétation doctrinale du droit et le caractère positif et normatif de la législation peuvent constituer une tension, la prise en compte de la tradition canonique permet de dépasser cet antagonisme en invitant le canoniste à la responsabilité. En effet, l'interprétation du droit s'accompagne d'une double exigence éthique, d'une part, de prudence et de délicatesse vis-à-vis des personnes et situations concernées et, d'autre part, de tempérance vis-à-vis des positions absolues.

Troisièmement, enfin, le "style" de Gratien permet de faire le lien entre les dimensions matérielles et formelles de la tradition qui constituent à la fois un acte de réception et de transmission et un donné reçu et transmis. Le *Décret* de Gratien est une œuvre d'origine privée développée dans le cadre de l'enseignement du droit canonique à Bologne. Ceci invite le canoniste à être animé par le souci constant de la transmission du droit canonique qui se réalise naturellement dans l'enseignement, mais tout autant dans la sagesse qui nait de la pratique dans les tribunaux et les structures de conseils et de décisions. Dans la même perspective, Gratien invite le canoniste à se dessaisir de son œuvre et à la laisser être prolongée par d'autres. La destinée du *Décret* en est un éloquent témoignage, que ce soit dans le rapport interne entre la version première et la version finale comme dans le nombre considérable de commentaires, notamment dans l'œuvre des décrétistes, qui en bataillant avec la pensée du Compilateur ont permis au droit canonique de connaître un essor jusqu'à aujourd'hui inégalé.

Cet esprit de la tradition canonique discernable dans la *Concordance des canons discordants* est sans doute l'occasion de recevoir Gratien comme un maître tout à fait actuel pour les canonistes aujourd'hui.

[57] *CIC 1983*, c. 1752 : « Dans les causes de transfert, les dispositions du c. 1747 seront appliquées, en observant l'équité canonique et sans perdre de vue le salut des âmes qui doit toujours être dans l'Église la loi suprême ».

Annexe

Traduction des *dicta* des D. 62 et 63. Les passages décalés marqués par ** correspondent aux ajouts de la deuxième recension du *Décret*. La traduction est essentiellement issue de Jean GAUDEMET, *Les élections dans l'Église latine des origines au XVIe siècle*, Paris, Éditions Fernand Lanore (*Institutions-Société-Histoire*, 2), 1979, p. 135-151. J'ajoute les titres en caractères gras pour souligner la structure de l'argumentation.

D. 62

Exposé du principe

***d.a.c. 1** - **I Pars**– *On a montré brièvement dans quel ordre devaient être pris ceux qui étaient élus aux divers degrés de la hiérarchie. Voyons maintenant par qui ils doivent être élus et consacrés. L'élection appartient aux clercs, le consentement au peuple.*

****** *S'il n'a pas été élu canoniquement, il ne doit pas être consacré.*

D. 63

Arguments Pro

***d.a.c. 1 - I Pars** – *Les laïcs ne doivent en aucune façon s'immiscer dans l'élection.*

***d.p.c. 7** – *En vertu de toutes ces autorités les laïcs sont exclus de l'élection des évêques. Il leur est prescrit la nécessité d'obéir non la liberté de commander.*

Arguments Contra

***d.a.c. 9 - II Pars** – *Mais au sens contraire, le bienheureux Grégoire a écrit à Jean, évêque de la première province justinienne d'Illyrie (…)*

Solution 1 : Nécessité de la participation des clercs et des laïcs mais dans des rôles différentiés

***d.p.c. 25 -** *Les élections des souverains pontifes et des autres prélats de rang inférieur étaient autrefois soumises aux empereurs, comme on le lit à propos des élections du bienheureux Ambroise et du bienheureux Grégoire. De ces exemples et des autorités ci-dessus rapportées, il résulte très clairement que les laïcs ne doivent pas être tenus à l'écart de l'élection et que les princes ne doivent pas être rejetés de l'ordonnance des églises. Mais que le peuple soit appelé à assister à l'élection n'implique pas qu'il soit convoqué pour faire cette élection. Il doit simplement donner son accord à l'élection. En effet, comme on le lit à la fin du précédent chapitre du pape Étienne, l'élection est le fait des prêtres ; celui du peuple fidèle est de consentir humblement. On demande le vœu du peuple pour savoir s'il est conforme à l'élection des clercs. C'est ainsi que dans l'Église de Dieu les évêques sont régulièrement établis, lorsque le peuple acclame celui que le clergé a élu à l'unanimité.*

Solution 2 (pro) : Les princes peuvent agir dans l'élection pour la défense de l'Église

***d.p.c. 27 - III Pars** – *L'usage et la loi ont conduit à confier aux princes et aux empereurs l'élection des pontifes romains et des autres évêques en raison des discussions provoquées par les schismatiques et les hérétiques, qui conduisaient parfois l'Église de Dieu à la ruine. On sait que l'Église fut souvent défendue contre eux par les lois impériales. C'est pourquoi l'élection était soumise aux princes catholiques. Confirmée par leur autorité, elle ne pouvait plus être mise en question par l'audace des hérétiques ou des schismatiques. En fils très dévoués, les princes donnaient leur assentiment au choix de celui qui était élu pour être comme leur père et ils l'approuvaient en tout. C'est ainsi qu'on lit que Valentinien dit au bienheureux Ambroise : « Ne crains point, car Dieu qui t'a choisi t'aidera toujours, et moi je serai toujours ton auxiliaire et ton défenseur, comme il convient à ma fonction ».*

Solution 2 (contra) : Les princes ne peuvent agir contre l'unité de l'Église

***d.p.c. 28 - IV Pars** – *À la vérité, parce que les empereurs, ignorant quelques fois les limites qui s'imposaient à eux, ont prétendu figurer non pas au nombre de ceux qui donnaient leur assentiment, mais parmi les premiers à disposer des évêchés ou même à les faire disparaître, et que souvent même, s'étant laissés entrainés par la perfidie des hérétiques, ils ont tenté de ruiner l'unité de notre mère l'Église catholique ; les statuts des Saints Pères furent promulguées contre eux, leur interdisant de se mêler d'élection et frappant d'anathème ceux qui obtiendraient une Église par leur suffrage.*

***De même l'Écriture Sainte dit à propos d'Ezéchias, qu'« il supprimera les hauts lieux, brisa les stèles, coupa les pieux sacrés et mit en pièces le serpent d'airain qu'avait fait Moïse » (2 R 18, 4). Dieu avait prescrit de faire ce serpent afin que le peuple ne périsse pas par le serpent. Mais le peuple se mit à lui rendre un culte et à le vénérer. C'est pourquoi Ezéchias détruisit ce que Dieu avait prescrit à un autre de faire. Il faut tirer de là ce grand enseignement pour l'Église : si certains de nos prédécesseurs et de nos anciens ont fait quelque chose qui, à leur époque, n'avait pas d'inconvénient et que, par la suite, cela devienne une source d'erreur et de superstition, il faut que, sans tarder et de toute leur autorité, les successeurs le détruisent.*

**On voit que par la suite les élections du pontife romain ont eu lieu en présence des légats de l'empereur et sans les consulter. Ces mêmes empereurs par esprit de religion ont renoncé à ces privilèges, faisant en outre bénéficier l'Église de Dieu de dons considérables.*

Solution 3 : Le rôle des chanoines

***d.p.c. 34** – *De ces constitutions et du pacte de Louis il résulte que les empereurs ont renoncé aux privilèges que le pape Hadrien avait accordés à l'empereur Charles en matière d'élection pontificale et à celui qu'à son exemple le pape Léon avait concédé à Otton I, roi des Teutons. Puisque d'après toutes ces autorités, il est évident*

que l'élection n'appartient qu'aux clercs, on se demande de qui relève l'élection : des clercs de l'église cathédrale seulement, ou également des autres religieux. Mais comme on le voit dans l'abrégé canonique de Fulgence, diacre de l'Église de Carthage au sixième concile de Nicée et concile de Macera, il fut décidé que pour l'élection du souverain pontife ne doit pas être faite seulement — ainsi que l'a décidé l'autorité du pape Nicolas (1059) *— par les seuls cardinaux, mais également avec le concours des autres clercs religieux, de même celle des évêques ne relève pas des seules chanoines, mais aussi des autres clercs religieux, comme il le fut décidé par le pape Innocent dans le concile tenu à Rome*.

***d.a.c. 36** *Et maintenant on se demande à qui devra aller la préférence si les votes des électeurs se sont partagés entre deux candidats ?*

Studia canonica 49 | 2015, pp. 379-410
doi: 10.2143/STC.49.1.3082852

CANON 290 AND LOSS OF THE CLERICAL STATE

ROBERT J. KASLYN*

SUMMARY — Canon 290 succinctly expresses three ways in which a cleric could "lose the clerical state" (statum clericalem amittit). Nonetheless, given the complexity of the theological and canonical issues connected to "loss of the clerical state," the interpretation and application of the canon's three provisions are correspondingly complex. This article provides an interpretation of canon 290 and also relates the canon's provisions to papal emendations of the law, other papal as well as curial documents, dispensations and faculties granted by the pope to the Congregation for the Doctrine of the Faith and the Congregation for the Clergy, and curial praxis. Through this analysis, the author provides a systemic overview of the current law and praxis on "loss of the clerical state".

RÉSUMÉ — Le canon 290 distingue trois façons dont on peut dire d'un clerc qu'il « perd l'état clérical » (statum clericalem amittit). Néanmoins la complexité des questions théologiques et canoniques liées à la « perte de l'état clérical » est telle que l'interprétation et l'application des trois dispositions du canon en question ne sauraient manquer d'être semées d'embûches et de difficultés. En plus d'offrir une interprétation du Canon 290, cet article établit des liens entre ses dispositions et des amendements pontificaux du droit, d'autres documents pontificaux ou émanant de la Curie, des dispenses et facultés accordées par le pape à deux congrégations (la Congrégation de la doctrine de la foi et la Congrégation du clergé), ainsi que la pratique curiale. Au fil de cette analyse, l'Auteur nous offre un survol systémique du droit et de la pratique actuels en matière de « perte de l'état clérical ».

Introduction

The Code of Canon Law treats the "loss of the clerical state" simply and straightforwardly in one canon. Canon 290, the first canon in the fourth and

* Robert J. Kaslyn, S.J., J.C.D. Dean, School of Canon Law, The Catholic University of America.

last chapter of Title III, Sacred Ministers or Clerics, in Book II of the Code, under the heading *De Amissione Status Clericalis*, states:

Once validly received, sacred ordination never becomes invalid. A cleric, nevertheless, loses the clerical state: 1º by a judicial sentence or administrative decree, which declares the invalidity of sacred ordination; 2º by the penalty of dismissal lawfully imposed; 3º by rescript of the Apostolic See which grants it to deacons only for grave causes and to presbyters only for most grave causes.[1]

However, when an individual begins to analyze both the theology and law underlying the canon, the implications of the three numbered paragraphs, and the various means by which these provisions are implemented in the life of the Church, a myriad of issues, terms, procedures, and questions arise. Implementation of the canon's provisions has become even more complicated by the recent issuance of a number of papal and curial documents, papal dispensations and faculties and curial praxis.

In this essay, I wish to provide an *overview* of current canonical praxis in reference to the implementation of canon 290. Such limitation to an overview is necessary in order to keep the overall topic manageable and understandable. Many issues—for example, the historical antecedents to each of these

1 "Sacra ordinatio, semel valide recepta, numquam irrita fit. Clericus tamen statum clericalem amittit: 1° sententia iudicali aut decreto administrativo, quo invaliditas sacrae ordinationis declaratur; 2° poena dimissionis legitime irrogata; 3° rescripto Apostolicae Sedis; quod vero rescriptum diaconis ob graves tantum causas, presbyteris ob gravissimas causas ac Apostolica Sede conceditur." *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* ,Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 1983; English translation from *Code of Canon Law, Latin-English Edition*: *New English Translation*, Washington, DC, CLSA, 1998. The equivalent canon in the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* is 394 in Titulus X, De Clericis: "Sacra ordinatio semel valide suscepta numquam irrita fit; clericus tamen statum clericalem amittit: 1° sententia iudiciali aut decreto administrativo, quo invaliditas sacrae ordinationis declaratur; 2° poena depositionis legitime irrogata; 3° rescripto Sedis Apostolicae vel ad normam can. 397 Patriarchae; hoc vero rescriptum diaconis sine gravibus, presbyteris vero sine gravissimis causis a Patriarcha licite concedi non potest nec a Sede Apostolica conceditur." See *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgates*, Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 1990. George NEDUNGATT, "Title X: Clerics," in *A Guide to the Eastern Code*, ed. George NEDUNGATT (ed.), Kanonika 10, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 2002, p. 311 notes that translation of the noun *amitto*, *amittere*, *amisi* as "loss" in both the current and prior Latin Codes and in both *Cleri Sanctitati* of POPE PIUS XII and the *CCEO* is inadequate since "loss is something that happens to you, not something that you organize, programme or contrive." Latin dictionaries define *amitto* as "to send away from oneself," to "dismiss" which more accurately describes the process. Cross references to the *CCEO* are essential and may prove of assistance; nonetheless, the primary referent is the *CIC* and the Latin Church's theological and canonical tradition.

procedures; questions concerning rights and obligations on the part of a diocese or a cleric or insuring use of proper canonical methods; the process of revising the 1917 Code; essential differences between Latin and Eastern praxis, theology, and codes—would offer further insights and assistance in interpretation. But these and other similar issues require first and foremost a systematic but limited analysis of the means by which an individual cleric "loses the clerical state." Having established this basic foundation, further essays could address particular elements which would benefit from further elaboration.

I will begin by establishing the canonical and theological context by which an individual could in fact "lose the clerical state" while remaining an ordained deacon, presbyter, or bishop.[2] From that foundation, I will then address each of the three provisions of canon 290 and their implementation. This treatment will include two options connected to canon 290: first, "the penal rescript of dismissal from the clerical state" and, second, the Special Faculties granted to the Congregation for Clergy on April 18, 2009 and the consequent Procedural Guidelines governing the use of these Special Faculties, issued by the same Congregation on March 17, 2010 and applicable to the Latin Church. This analysis will thus provide the necessary foundation for the application of the canon in particular cases.

1 — *Canon 207: Distinction between Sacred Ministers (ministri sacri) and Clerics (clerici)*

Canon 207 §1 declares:

> By divine institution, there are among the Christian faithful in the Church sacred ministers who in law are also called clerics; the other members of the Christian faithful are called lay persons.[3]

[2] To avoid complexities deriving from both universal and proper law, I will not treat ordained deacons and presbyters who are members of religious institutes, secular institutes or societies of apostolic life. Two fundamental principles should be noted: first, the Congregation for the Clergy handles both dispensations: that is, from the obligations of the clerical state as well as from the vows or other bonds. Second, the Congregation generally requires a cleric seeking dispensation from his vows in an institute or society to have a bishop willing to accept him in the diocese, either immediately or *ad experimentum*. Without such a benevolent bishop, the Congregation recommends the cleric request both a dispensation from vows and from the obligations of the clerical state.

[3] "Ex divina institutione, inter christifideles sunt in Ecclesia ministri sacri, qui in iure et clerici vocantur; ceteri autem et laici nuncupantur." The words *in iure* are not found in *CCEO* c. 323: "§1 Clerici, qui etiam ministri sacri vocantur, sunt christifideles, qui ab auctoritate competenti

This first paragraph makes an important distinction between the theological effects derived from the reception of the sacrament of orders and the consequent canonical effects of such reception.[4] Book V, The Sanctifying Office of the Church, Title VI, Sacred Orders, begins with two canons offering a theological overview of that sacrament. Canon 1008 states,

> By divine institution, some of the Christian faithful are marked with an indelible character and constituted as sacred ministers by the sacrament of holy orders. They are thus consecrated and deputed so that, each according to his own grade, they may serve the People of God by a new and specific title.[5]

Canon 1009 states:

> §1. The orders are the episcopate, the presbyterate, and the diaconate. §2. They are conferred by the imposition of hands and the consecratory prayer which the liturgical books prescribe for the individual grades. §3. Those who are constituted in the order of the episcopate or the presbyterate receive the mission and capacity to act in the person of Christ the Head, whereas deacons are empowered to serve the People of God in the ministries of the liturgy, the word, and charity.[6]

ecclesiastica electi per donum Spiritus Sancti in sacra ordinatione receptum deputantur, ut in Christi Pastoris missione et potestate partem habentes Ecclesiae sint ministri. §2. Ratione sacrae ordinationis clerici ex divina institutione a ceteris christifidelibus distinguuntur." Nonetheless, the fundamental distinction is present both in the *CCEO* and the *CIC*.

4 This distinction between the theological and canonical effects from the reception of the sacrament is not intended to create or foster any separation between the two disciplines. Rather, this distinction is useful for understanding both the theological and canonical differences between the permanent effects of the sacrament once validly received and the effects which can be limited, changed, or even removed by competent ecclesiastical authority.

5 "Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, charactere indelebili quo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, novo et peculiari titulo Dei populo inserviant." This is the text as emended by Pope Benedict XVI in his motu proprio *Omnium in mentem* dated October 26, 2009. This text was published in the January 8, 2010 issue of the *AAS*. Thus, the emendations in cc. 1008 and 1009 (cf. following footnote) took effect as of 9 April 2010, in accordance with cc. 8 §1 and 203. The Latin text is available at http://www.vatican.va/holy_father/_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici_lt.html The English text is available at http://www.vatican.va/holy_father/_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici_en.html. In the *CCEO*, see its distinct treatment of this material in cc. 323-325.

6 "Ordines sunt episcopatus, presbyteratus et diaconatus. §2. Conferuntur manuum impositione et precatione consecratoria, quam pro singulis gradibus libri liturgici praescribunt. §3. Qui constituti sunt in ordine episcopatus aut presbyteratus missionem et facultatem agendi in persona Christi Capitis accipiunt, diaconi vero vim populo Dei serviendi in diaconia liturgiae, verbi, et caritatis." Through his motu proprio *Omnium in Mentem* [cf. previous note], Pope Benedict XVI amended c. 1009 by the addition of the third paragraph. See the *CCEO* treatment of this subject in cc. 325 and 743-744.

These canons introduce the forty-eight canons in Book IV, The Sanctifying Function of the Church, concerned with the sacrament of orders.[7] Theologically, reception of the sacrament imparts the sacramental character (*charactere indelebili*[8]) and establishes those recipients as sacred ministers. *Lumen gentium* 18 teaches

> For the nourishment and continual growth of the people of God, Christ the lord instituted a variety of ministries which are directed towards the good of the whole body. Ministers who are endowed with sacred power are at the service of their brothers and sisters, so that all who belong to the people of God, and therefore enjoy real Christian dignity, by cooperating with each other freely and in an orderly manner in pursuit of the same goal, may attain salvation.[9]

Canon law expresses the requirements, both for validity and for liceity, for reception of this sacrament in light of divine law, Scripture, the magisterium,

In addition to the changes in cc. 1008 and 1009, POPE BENEDICT XVI eliminated from the code the possibility that a Catholic, having made an act of formal defection, would not be obliged to fulfill the required form of marriage (see c. 1108). Canonically, as indicated in the previous paragraph, all of these changes became effective as of April 9, 2010. While the emendations deleting formal defection have more of an immediate effect on the life of the Church (e.g., determining the need to use formal tribunal processes), the changes in cc. 1008 and 1009 are much more theologically important, with less immediate canonical effects. The motivation for the changes in cc. 1008 and 1009 was to foster greater agreement of these canons with *Lumen gentium* 29 and with the *Catechism of the Catholic Church*.

7 After the two introductory canons, cc. 1008-1009, Chapter I treats the celebration and minister of ordination, cc. 1010 to 1023; Chapter II, those to be ordained, cc. 1024-1052 (further divided into Article 1, Requirements in those to be ordained, cc. 1026-1032; Article 2, Prerequisites in those to be ordained, cc. 1033-1039; Article 3, Irregularities and other impediments, cc. 1040-1049; Article 4, The required documents and investigation, cc. 1050-1052); Chapter III treats the notation and testimonial of ordination; cc. 1053 and 1054. In the *CCEO* Sacred Ordination is treated in Title XVI, Divine Worship and Especially the Sacraments, Chapter VI, Sacred Ordination, cc. 743-775, divided into four Articles: I. The Minister of Sacred Ordination, cc. 744-753; II. The Subject of Sacred Ordination, cc. 754-768 (further divided into 1° Requirements for Candidates for Sacred Ordination, cc. 758-761; and 2) Impediments from Receiving or Exercising Sacred Orders, cc. 762-768); III. Those Things That Must Precede Sacred Ordination, cc. 769-772; and IV. Time, Place, Registration and Certification of Sacred Ordination, cc. 773-775.

8 See *CIC* c. 845, §1; *CCEO* c. 672, §1 does not use the phrase *charactere indelebili*, stating, "The sacraments of baptism, chrismation with holy myron and sacred ordination cannot be repeated." See also footnote 12.

9 VATICAN II, *Lumen gentium* 18, November 21, 1964, in *AAS*, 57 (1965), pp. 21-22: "Christus dominus, ad populum Dei pascendum semperque augendum, in ecclesia sua varia ministera instituit, quae ad bonum totius corpois tendunt. Ministri enim, qui sacra potestate pollent, fratribus suis inserviunt, ut omnes qui de populo Dei sunt, ideoque vera dignitate christiana gaudent, ad eumdem finem libere et ordinatim conspirantes, ad salutem perveniant." English translation in *Decrees of the Ecumenical Councils*, Norman P. TANNER (ed.), London and Washington: Sheed and Ward and Georgetown University Press, 1990, vol. 2, p. 862.

and tradition. Canon law also establishes the canonical or legal effects of reception of orders. Fundamentally, having received ordination validly, the person enters into the legal state of a cleric and is incardinated: "Through the reception of the diaconate, a person becomes a cleric and is incardinated in the particular church or personal prelature for whose service he has been advanced".[10]

In other words, an individual becomes a sacred minister through reception of the sacrament of orders and thus receives the *charactere indelebili*; a distinct but simultaneous effect of that reception is that the person becomes a cleric and is incardinated into a particular canonical entity. The former is of divine law; the latter, of "merely ecclesiastical law" (c. 11).[11] One of two distinctions found in canon 207 reflects this difference: once an individual validly receives the sacrament of orders, he is constituted a sacred minister and cannot lose that status; as a sacred minister, he also and consequently enjoys the rights and obligations of the clerical state, including but not limited to incardination. An individual sacred minister could lose the rights and obligations of the clerical state (which pertain to merely ecclesiastical law) while nonetheless remaining a sacred minister. This distinction between "sacred minister" and "cleric" forms the basis for understanding the loss of the clerical state as treated in canon 290.

George Nedungatt expresses a similar analysis in reference to this distinction, beginning with two propositions, one theological and one canonical:

> The theological proposition, developed in the Western sacramental theology, is that sacred ordination confers an indelible "character" which is never lost and does not permit reordination. And the canonical proposition is that the canonical *status* of clerics can be dissociated from the being (*esse*) of clerics,

10 *CIC* c. 266 §1: "Per receptum diaconatum aliquis fit clericus et incardinatur Ecclesiae particulari vel praelaturae personali pro cuius servitio promotus est." See *CCEO* c. 358.

11 The description of these effects as merely ecclesiastical law ("legibus mere ecclesiasticis," c. 11 of the *CIC*; *CCEO* c. 1490 uses the same wording) is demonstrated, for example, by the changes enacted after Vatican II in reference to the restoration of the permanent diaconate; POPE PAUL VI eliminated the previous act by which one became a cleric—tonsure—and replaced it with reception of the diaconate. See POPE PAUL VI, motu proprio *Ministeria quaedam*, August 15, 1972,in *AAS*, 59 (1967), p. 531: "Prima Tonsura non amplius confertur; ingressus vero in statum clericalem cum Diaconatu coniungitur." The *ius vigens* on incardination is of merely ecclesiastical law as is, for example, the obligation of celibacy. See POPE BENEDICT XVI, apostolic constitution *Anglicanorum Coetibus*, November 4, 2009 which states in article 6, section 2: "The ordinary, in full observance of the discipline of celibate clergy in the Latin church, as a rule (*pro regula*) will admit only celibate men to the order of presbyter. He may also petition the Roman pontiff, as a derogation from Canon 277, §1, for the admission of married men to the order of presbyter on a case-by-case basis, according to objective criteria approved by the Holy See." See *Origins*, 39 (November 19, 2009) 389. The canonical processes such as derogation and dispensation apply only to merely ecclesiastical law.

> the former consisting in a complex of clerical rights and obligations. Normally, the clerical state is lost only with death, but a cleric can lose it (canonically) in other ways and still continue to be a cleric (ontologically). Though there are canonical procedures to remove from a cleric his clerical status, there is no canonical procedure to make him cease to be a cleric.[12]

This theological distinction, developed along with the theology of the sacrament, is essential to understanding the canonical procedures based upon canon 290.

The distinction between a sacred minister and a cleric is the theological and canonical rationale for canon 976. The canon states, "Even though a priest (*sacerdos*) lacks the faculty to hear confessions, he absolves validly and licitly (*valide et licite absolvit*) any penitents whatsoever in danger of death from any censures and sins, even if an approved priest is present."[13] A sacred minister, even one who, for example, has been dispensed from the obligations of the clerical state, including celibacy, by the Holy Father (see c. 290, 3°) is given the faculty by the code to absolve, validly and licitly, any penitents in danger of death. The law can grant the faculty in as much as the individual remains a sacred minister, even though he is no longer a cleric.[14]

[12] NEDUNGATT, "Title 10," p. 312. The Latin Code distinction found in 207 between sacred ministers and clerics clarifies the distinction between the two concepts that NEDUNGATT admits in his analysis. NEDUNGATT also notes that there is general agreement among the Orthodox that ordination cannot be repeated, although there is no developed theology of sacramental character as in the Latin Church.

[13] "Quilibet sacerdos, licet ad confessiones excipiendas facultate careat, quoslibet paenitentes in periculo mortis versantes valide et licite absolvit a quibusvis censuris et peccatis, etiamsi praesens sit sacerdos approbatus." See *CCEO* c. 725: "Omnis sacerdos quoslibet paenitentes in periculo mortis versantes valide et licite absolvere potest a quibusvis peccatis, etsi praesens est alius sacerdos facultate sacramentum paenitentiae ministrandi praeditus." See also *CIC* c. 883, 3° in reference to Confirmation.

[14] A priest who has lost the clerical state through a rescript of the Holy See or as a penalty validly but illicitly anoints a penitent in danger of death: validly, in as much as canon 1003 §1 requires a validly ordained priest, but not a faculty: "Unctionem infirmorum valide administrat omnis et solus sacerdos." In addition, *quilibet presbyter* may bless the oil of anointing in the conferral of the sacrament. He anoints illicitly in as much as the penalty legitimately imposed and/or the rescript of dispensation usually forbids any presbyteral ministry except as specified in c. 976. For the *CCEO* see cc. 739, §1. "Unctionem infirmorum valide ministrant omnes et soli sacerdotes" (in reference to the oil, see c. 741). In reference to the celebration of the Eucharist, see *CIC* c. 900 §1: "The minister who is able to confect the sacrament of the Eucharist in the person of Christ is a validly ordained priest alone (*solus sacerdos valide ordinatus*)." See *CCEO* c. 699, §1: "Potestatem celebrandi Divinam Liturgiam habent soli Episcopi et presbyteri." If the cleric is impeded canonically—e.g., through a legitimately imposed penalty or through the grant of the dispensation from the obligations of the clerical state—his celebration is illicit but valid.

Having established the fundamental theological and canonical distinction between a sacred minister and the clerical state, I will now address the provisions of canon 290. To introduce these three distinct provisions, in particular, the second of which has several sub-categories, the following chart may assist in keeping distinct the various ways in which a cleric may lose the clerical state.

Table I: Canon 290 and Three Ways One May Lose the Clerical State

1°. Invalid Ordination:
   a. Procedure specified in *CIC* cc.1708-1713 (*CCEO* cc. 1385-1387).

2°. Penalty of Dismissal Lawfully Imposed:
   a. Procedure specified in *CIC* books VI and VII and in *CCEO* Titles 27 (cc. 1401-1467) and 28 (1468-1487); note also c. 1084 §1 n. 1°;
   b. Procedure derived from competency of the CDF; *ius vigens* promulgated by *Sacramentum sanctitatis tutela*; procedural and substantive norms, *Graviora Delicta*, originally issued 2001, emended in 2010;
   c. Special Faculties granted to the Congregation of the Clergy providing for dismissal from the clerical state (faculties granted in 2009, procedural norms issued in 2010); applicable for the Latin Church.

3°. Rescript of the Apostolic See (see *CCEO* c. 394 and also c. 397, removal by the patriarch under certain conditions)
   a. The1980 *Norms* as modified and curial praxis.

2 — *Canon 290, 1°: Nullity of Ordination*

The first provision in canon 290 refers to the invalidity of ordination itself: "A cleric, nevertheless, loses the clerical state: 1° by a judicial sentence or administrative decree, which declares the invalidity of sacred ordination" (see *CCEO*, c. 394, 1°). In other words, the sacrament was not validly administered; thus, the ostensible recipient of the sacrament of orders is not a sacred minister and, as one result, cannot possess the rights and obligations of the clerical state. As such, the faculty given by canon 976 cannot be

The distinction between a cleric and a sacred minister also provides an explanation for the loss of incardination when a cleric is dispensed from the obligations of the clerical state: incardination pertains to the legal status of the deacon or priest, not to the sacrament. See also *CIC* c. 293 and *CCEO* c. 398 and the possibility a dispensed cleric could return to the exercise of the sacred ministry through rescript of the Apostolic See.

utilized because that canon (as do the canons on the celebrant of the Eucharist and on who administers the sacrament of anointing) presupposes valid ordination, that is, the individual has been constituted a *minister sacer* through valid reception of orders.

Canon 841 expresses the theological principle that the "supreme authority of the Church" alone approves or defines requirements for the validity of the sacraments (see *CCEO* c. 669). According to canon 1024, "A baptized male alone receives sacred ordination validly"[15] (see *CCE0* c. 754). Thus, the valid reception of the sacrament of orders requires:

- a baptized male;[16]
- who has been validly baptized (see c. 842, §1);[17]
- a minister who must be a consecrated bishop with the actual or virtual intention to ordain to a specific order and thereby to act as the Church intends;
- imposition of hands and the consecratory prayer (see c. 1009 §2; *CCEO*, c. 744).[18]

15 "Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus"; *CCEO* c. 754: "Sacram ordinationem valide suscipere potest solus vir baptizatus."

16 For one comprehensive collection of the recent documentation on the ordination of men only, see CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *From "Inter Insigniores" to "Ordinatio Sacerdotalis." Documents and Commentaries*, Washington, D.C., U.S.C.C.B., 1996. On intentionality, see, e.g., Arthur VERMEERSCH and Joseph CREUSEN, *Epitiome Iuris Canonici cum Commentariis*. Tomus II, Liber III Codicis iuris canonici, Mechlin – Rome, H. Dessain, 1940: "In adulto requiritur quoque intentio, seu voluntas saltem habitualis, i.e., quae actualis fuit et non est revocata, suscipiendi ordines" (no. 243, 165). See also NEDUNGATT, "Title 10," p. 313: "Besides, the acts of the ordaining minister and of the candidate should be *human* acts, that is performed with the requisite knowledge and intention on the one hand (*intellectus*) and with free-will on the other (*voluntas*)."

17 See *CCEO* c. 775, §2 "Tantummodo baptismo in re suscepto homo fit capax ceterorum sacramentorum."

18 Essential to the discussion of the matter and form of the sacrament of orders as understood in the Latin Church is POPE PIUS XII, apostolic constitution *Sacramentum ordinis* November 30, 1947,in *AAS*, 40 (1948), p. 6: "4. Quae cum ita sint, divino lumine invocato, suprema Nostra Apostolica Auctoritate et certa scientia declaramus et, quatenus opus sit, decernimus et disponimus: Sacrorum Ordinum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus materiam eamque unam esse manuum impositionem ; formam vero itemque unam esse verba applicationem huius materiae determinantia, quibus univoce significantur effectus sacramentales, — scilicet potestas Ordinis et gratia Spiritus Sancti, — quaeque ab Ecclesia qua talia accipiuntur et usurpantur. Hinc consequitur ut declaremus, sicut revera ad omnem controversiam auferendam et ad conscientiarum anxietatibus viam praecludendam, Apostolica Nostra Auctoritate declaramus, et, si unquam aliter legitime dispositum fuerit, statuimus instrumentorum traditionem saltem in posterum non esse necessariam ad Sacrorum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus Ordinum validitatem." Here, POPE PIUS XII establishes the matter and form of

Given the serious effects resulting from the declaration of an invalid ordination—any and all previous acts requiring the power of orders would be rendered *nefas*, i.e., non-existent and, depending upon the specific act, acts requiring the power of governance would be rendered invalid—this process is used rarely and in extreme cases. Further, declaring an ordination invalid is not merely a discretionary act of competent authority but a strict obligation in justice.[19]

The code specifies the judicial or administrative process for issuing such a decree in canons 1708—1712, "Cases for Declaring the Nullity of Sacred Ordination" (*CCEO* cc. 1385-1387). In 2001, the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments [=CDWDS] issued new norms governing the process for the Latin Church, *De regulis servandis ad nullitatem ordinationis declarandam*.[20] Under the *ius vigens*, the process focuses solely on the question of the nullity of sacred ordination[21] and does so either administratively or judicially.[22] Unlike the request for the rescript of dispensation from celibacy (*CIC*, c. 290, 30; *CCEO* 394, §3), the law itself suspends the

the sacrament and states that the handing over of the vessels is not necessary for valid ordination. See, e.g., Herbert VORGRIMLER, *Sacramental Theology*, Collegeville, The Liturgical Press, 1992, pp. 237-282. See also NEGUNDATT, "Title 10," p. 313.

19 Jorge DE OTADUY, "Commentary on Canon 290," in *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law,* Ernest CAPARROS et al. (English eds.), Chicago and Montreal, Midwest Theological Forum and Wilson & Lafleur, 2004, vol. 2/1, p. 400. DE OTADUY quotes León del AMO: "It never concerns the private interest of the cleric alone. These cases, in a significant way, all affect the common good insofar as they concern both the personal status of the ordained and the scandal that must be avoided everywhere and at all times."

20 CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP AND THE DISCIPLINE OF THE SACRAMENTS, decree *De regulis servandis ad nullitatem ordinationis declarandam*, October 16, 2001, in *AAS*, 94 (2002), pp. 292-300. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus i Papae XV auctoritate promulgates*, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1917, cc. 1993 to 1998 dealt with this topic, in conjunction with SACRA CONGREGATIO DE SACRAMENTIS, decree *Regulae servandae in processibus super nullitate sacrae ordinationis vel onerum sacris ordinibus inhaerentium*, June 9, 1931, in *AAS*, 23 (1931), pp. 457-492.

21 *CIC/17* provided for the cleric himself impugning the obligations of the clerical state he had received (c. 1993, §1 "In causis quibus impugnantur obligationes ex sacra ordindatione contractae vel ipsa sacrae ordinationis validitas …"); this possibility has been omitted from the *ius vigens.*

22 See CDWDS, *De regulis*, which provides for an administrative rather than judicial procedure to be followed when warranted: "— Cum illae Regulae Servandae nimis dicant singillatim ac distincte et minutius exponant materiam ita ut proceduram iudicialem potius quam administrativam proponant; — Cum eaedem nullam contineant proceduram penes Congregationem observandam; — Cum pateat Codicem praescribere nullitatem ordinationis « decreto administrativo » declarari posse (cfr. can. 290, 1°)." *AAS*, 94 (2002), p. 293. In addition, *De regulis* allows the promoter of justice of the diocese of incardination or of residence to impugn the validity of the ordination: "Art. 2 §1 Praeter clericum et Ordinarium competentem ad normam can. 1708, validitatem ordinationis accusare valet etiam Promotor iustitiae dioecesis incardinationis vel commorationis eiusdem clerici." *AAS*, 94 (2002), p. 294.

priest from the exercise of orders (see *CIC* c. 1709, §2; *CCEO* 1386, §3).[23] Pope Benedict, through his apostolic letter "Quaerit Semper" transferred competency for cases concerning the nullity of sacred ordination to a new Office established in the Tribunal of the Roman Rota and presided over by the Dean of the Rota, assisted by officials, delegated commissioners and consultors.[24]

The complex and convoluted case of Emmanuel Milingo, quondam Archbishop of Lusaka, now returned to the lay state, *might* involve the declaration of invalidity of certain ordinations he administered. On December 17, 2010, the Secretary of State issued a statement "Dominus Emmanuel Milingo e statu clericali dimittitur"[25] which was reported by the Vatican Press on the same date.[26] The statement asserted that Archbishop Milingo had committed serious delicts (incurring an irregularity by attempting marriage [and was thus suspended], celebrating episcopal ordinations without a pontifical mandate, and creating scandal through disobedience to the Holy See). These and other crimes are " …to be considered as proof of the persistent contumacy of Archbishop Emmanuel Milingo and the Holy See has therefore been obliged to impose upon him the further penalty of dismissal from the clerical state."[27] In reference to the question of invalid ordinations, the statement also included the following:

> Circa le persone ordinate recentemente dal Signor Milingo è ben nota la disciplina della Chiesa riguardante la pena della scomunica latae sententiae per

[23] Two further points should be noted: the defender of the bond has a role in the process (c. 1711) and, in as much as the case concerns the status of persons, the case never becomes *res iudicata* (c. 1643). From the perspective of the *CCEO*, NEDUNGATT, "Title 10", makes two important points: an invalidly ordained cleric is a putative cleric who, "if he is convinced in his conscience of the invalidity of his ordination, he is also in conscience bound to refrain from acts proper to his clerical state, except those involving the rights of others (cf. c. 1386 §3)" (312-313). He also states that if the charge of nullity of ordination derives from the requirements of the rite of ordination, the CDF is competent whereas in other cases the Congregation for the Oriental Churches possesses competence (314).

[24] BENEDICT XVI, apostolic letter "Quaerit semper," August 30, 2011 in *AAS*, 103 (2011), pp. 569-571. Benedict amended the apostolic constitution *Pastor Bonus,* article 126 in reference to the Tribunal of the Roman Rota by the addition of two new paragraphs and by which he established a new office within the Rota. Paragraph 3 states, "Hoc Officium competens quoque est in causis de nullitate sacrae Ordinationis cognoscendis ad normam iuris communis et proprii, congrua congruis referendo."

[25] SECRETARY OF STATE, "Dominus Emmanuel Milingo e statu clericali dimittitur," in *AAS*, 102 (2010), pp. 57-58.

[26] See Dichiarazione della Sala Stampa della Santa Sede sulla presente situazione ecclesiale dell'Arcivescovo Emmanuel Milingo, December 17, 2009, in English and Italian, at http://press.catholica.va/news_services/bulletin/news/24835.php?index=24835&po_date=17.12.2009&lang=en.

[27] SECRETARY OF STATE, "Dominus," "Tali gravi delitti,recentemente accertati, che sono da ritenere segno comprovante della persistente contumacia del Sig. Emmanuel Milingo,hanno

> quelli che ricevono la consacrazione episcopale senza Mandato Pontificio (can. 1382 C.I.C.). Esprimendo speranza nella loro conversione, la Chiesa rinnova quanto già dichiarato il 26 settembre 2006,ovvero che Essa non riconosce e non intende riconoscere nel futuro tali ordinazioni e tutte le ordinazioni da esse derivate e pertanto lo stato canonico dei presunti vescovi resta quello in cui si trovavano prima dell'ordinazione conferita dal su menzionato Signor Milingo.[28]

The statement indicates that past and future episcopal ordinations administered by Archbishop (now Mr. [Signor]) Milingo were, are and will be without any canonical or theological effects. Whether this lack of "canonical or theological effects" is the equivalent to "invalidity" remains an unanswered question.[29] Nonetheless, these circumstances demonstrate that the declaration

costretto la Sede Apostolica ad aggiungergli l'ulteriore pena della dimissione dallo stato clericale," in *AAS*, 102 (2010), p. 57.

[28] SECRETARY OF STATE, "Dominus,"in *AAS*, 102 (2010), p. 58. The Vatican Press office (see note 25) translates this as follows: "As for those recently ordained by Archbishop Milingo, the Church's discipline in imposing the penalty of excommunication *latae sententiae* upon those who receive episcopal consecration without pontifical mandate is well-known. While expressing hope for their conversion, the Church reaffirms what was declared on 26 September 2006, namely that she does not recognize these ordinations, nor does she intend to recognize them, or any subsequent ordinations based on them, in the future. Hence the canonical status of the supposed bishops remains as it was prior to the ordination conferred by Archbishop Milingo." "Dominus" refers to the statement of September 26, 2006, reported by the Vatican Press Office: "By this public act [i.e., the ordinations of four bishops in Washington, D.C.], both Archbishop Milingo and the four ordinands have incurred the latae sententiae excommunication that is indicated in Canon 1382 of the Code of Canon Law. Moreover, the Church does not recognize and does not intend in the future to recognize these ordinations or any ordinations derived from them, and she holds that the canonical state of the four alleged bishops is the same as it was prior to the ordination." See http://press.catholica.va/news_services/bulletin/news/18881.php?index=18881&po_date=26.09.2006&lang=en.

[29] Under the 1917 Code, see SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, "Decree Circa quasdam illegitimas ordinationes presbyterales et episcopales", September 17, 1976, in *AAS*, 68 (1976), p. 623 in reference to ordinations conferred by the Most Rev. Pierre Martin Ngô-dinh-Thuc, titular Archbishop of Bulla Regia; in its conclusion, the decree states, "3) Denique, quod attinet ad eos qui hoc modo illegitimo ordinationem iam acceperunt, vel qui ab his forte eandem accepturi sint, quidquid est de ordinum validitate, Ecclesia ipsorum ordinationem neque agnoscit neque agnitura est eosque, ad omnes iuris effectus, in eo statu habet, quem ipsi singuli antea habuerint, firmis manentibus, usque ad resipiscentiam, supra memoratis sanctionibus pœnalibus. Contrariis quibusvis non obstantibus." In as much as Archbishop Ngô-dinh-Thuc continued to ordain to the presbyterate and episcopate after this decree, the CDF issued a second decree, "Notificatio qua poenae canonicae Episcopis qui illicite alios episcopos ordinaverunt illisque hoc modo illegitimo ordinatis denuo comminantur", March 12, 1983 in *AAS*, 75 (1983), pp. 392-393. The CDF concluded by stating, "Denique, quod attinet ad eos qui hoc modo illegitimo ordinationem iam acceperunt vel qui ab his forte eandem accepturi sint, quidquid est de ordinum validitate, Ecclesia ipsorum ordinationem neque agnoscit neque agnitura est eosque, ad omnes

of the invalidity of ordination is a complex process involving numerous theological and canonical issues.

In summary form, then, the first paragraph of canon 290 refers to extraordinary situations where the sacrament of orders was not validly administered and/or validly received due to non-compliance with the requirements of divine law.

3 — *Canon 290, 2°: The Penalty of Dismissal Lawfully Imposed (CCEO c. 394 2°)*

The penalty of dismissal lawfully imposed (the *CCEO* uses the more traditional term, deposition) requires cognizance of the relevant law—first and foremost, the *Code of Canon Law* promulgated in 1983 and the *Code of Canons of the Eastern Churches* promulgated in 1990 but concomitantly papal derogations of that law as well as additional universal law promulgated after the *CIC* and/or *CCEO*. The following analysis will provide an introduction to lawful dismissal from the clerical state; following that introduction, I will turn to a discussion of law other than that found in the code providing for dismissal from the clerical state.

In the *CIC*—in distinction to other norms—specific penalties applicable to clerics include suspension (c. 1333); deprivation of office (expiatory penalty, c. 1336, §1, 2°); and dismissal from the clerical state (c. 1336, 1, 5°). The code itself limits the possibility of dismissal from the clerical state: c. 1317 states in part, "Particular law, however, cannot establish a penalty of dismissal from the clerical state."[30] Canon 1342, §2 establishes "Perpetual penalties cannot be imposed or declared by decree."[31] Finally, the code allows dismissal from the clerical state as a possibility only in

iuris effectus, in eo statu habet, quem ipsi singuli antea habuerint, firmis manentibus, usque ad resipiscentiam, supra memoratis sanctionibus pœnalibus." The statement occurs immediately after the statement that those so ordained *quatenus actum ordinis posuerint, etiam irregulars*. Clear similarities in phrasing occur in both cases: *in eo statu habet, quem ipsi singuli antea habuerint* appears in reference to Pierre Martin Ngô-dinh-Thuc and Emmanuel Milingo.

30 "Dimissio autem e statu clericali lege particulari constitui nequit." The equivalent canon in the *CCEO*, c. 1402 §1 requires a canonical trial to impose a penalty; §2 allows under stringent conditions, imposition of a penalty by decree but not for deposition, i.e., loss of the clerical state. In both situations, the *CCEO* is more stringent than the equivalent canons in the *CIC*.

31 "Per decretum irrogari vel declarari non possunt poenae perpetuae."

certain specific cases (see Table II). In as much as a delict is required, such cases must fulfill, among others, the requirements of Book VI, Sanctions, Part I Delicts and Penalties in General, Title III, Those Subject to Penal Sanctions. Canon 1321 §1 establishes the foundational principle: "Nemo punitur, nisi externa legis vel praecepti violatio, ab eo commissa, sit graviter imputabilis ex dolo vel ex culpa."[32] *Inter alii* other requirements of the law in this Title, canons 1322 (on the necessary use of reason), 1323 (exemption from the penalty: *nulli poenae est obnoxious*); and 1324 (mitigating factors: penalty *temperari debet*) must be taken into account as well.

In the *CCEO*, canon 1401 establishes the guiding principle:

> Since God employs every means to bring back the erring sheep, those who have received from Him the power of losing and binding, are to treat appropriately the illness of those who have committed offenses, by correcting, reproving, appealing, constantly teaching and never losing patience, and are even to impose penalties in order to ensure that the wounds inflicted by the offense may receive a cure and to preclude the offender from being given to dissoluteness of life and contempt of the law.[33]

Such a principle provides "definite, supralegal, teleological and theological guidelines for the theoretical interpretation as well as practical application of the entire penal law."[34] And as one consequence, the "aim of punishment is [...] the betterment of the offender. This has some special consequences for the structuring of penal law."[35]

[32] "No one is punished unless the external violation of a law or precept, committed by the person, is gravely imputable by reason of malice or negligence." See *CCEO* c. 1414, §1. "Poenis is tantum subicitur, qui legem poenalem vel praeceptum poenale violavit aut deliberate aut ex graviter culpabili omissione debitae diligentiae aut ex graviter culpabili ignorantia legis vel praecepti."

[33] "Cum omnem rationem init Deus, ut errantem ovem reducat, illi, qui ab Eo solvendi et ligandi potestatem acceperunt, morbo eorum, qui deliquerunt, convenientem medicinam afferant, eos arguant, obsecrent, increpent in omni patientia et doctrina, immo poenas imponant, ut vulneribus a delicto illatis medeatur ita, ut neque delinquentes ad desperationis praecipitia impellantur neque frena ad vitae dissolutionem et legis contemptum relaxentur."

[34] Carl FŰRST, "Title 27: Penal Sanctions in the Church," in *A Guide to the Eastern Code*, p. 790. FŰRST provides a clear overview of the principles of penal law as expressed in the *CCEO*. See also ZENON GROCHOLEWSKI, "Title 28. The Procedure for Imposing Penalties:" "Even if similarities can be identified in the procedural penal law of both codes, especially bearing in mind the main steps of the procedure, there are also important differences which follow from the particular approach to substantive penal law set out in the *CCEO*" (p. 801).

[35] FŰRST, 791.

Table II: Delicts Which Could Lead to Dismissal from the Clerical State

- Apostasy, heresy, schism, in more serious cases (*CIC* c. 1364, §2; *CCEO* c. 1436);
- Violation of Eucharist (*CIC* c. 1367; *CCEO* 1442);
- Physical force against the pope (*CIC* c. 1370, §1; *CCEO* includes physical violence against a bishop or higher hierarch, c. 1445, §1);
- Solicitation in confession in more serious cases (*CIC* c. 1387; *CCEO* c. 1458, omitting "in more serious cases");
- Attempt marriage, persist after warnings (*CIC* c. 1394, §1; *CCEO* c. 1453, §2);
- Concubinage or other external sin against 6th commandment, persists after warnings (*CIC* c. 1395, §1; *CCEO* c. 1453 §1);
- Offense against 6th commandment with force, threats, publicly, or minor under 18 (*CIC* c. 1395, §2);
- Physical force against the Roman Pontiff (*CIC* c. 1370, §1; *CCEO* c. 1445: possible deposition for using physical force against a bishop or caused him serious injury);
- Homicide and procured completed abortion (*CCEO* c. 1450);
- Use of civil authority for ecclesiastical promotion (*CCEO* c. 1460).

In both *CIC* and the *CCEO*, the legislator has manifested a clear concern to protect the rights of the accused.[36] This necessarily includes the description of the spirit in which these canons were promulgated as indicated, for example, in canon 1341:

> An ordinary is to take care to initiate a judicial or administrative process to impose or declare penalties only after he has ascertained that fraternal correction or rebuke or other means of pastoral solicitude cannot sufficiently repair the scandal, restore justice, and reform the offender.

[36] See, e.g., Claudio PAPAL, *Il processo penale canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico Libro VII, Parte IV*, Manuali Diritto 28, Vatican City, Urbaniana University Press, 2012, p. 114: "Nel codice attuale il legislatore, nel regolare il processo penale giudiziale, mostra un'evidente preoccupazione per la tutela dei diritti dell'imputato." A similar statement could be made concerning the *CCEO*; see FŰRST, "Title 27," p. 793: "Christ's faithful have the right that no canonical penalties be inflicted upon them except in accordance with the law' (c. 24 §3). It is out of regard for this 'fundamental' right and also on the basis of the old principle *nullum crimen, nulla poena sine lege* […] that *CCEO* has framed its penal law which is further confirmed by the express prohibition of analogy in applying punishment (c. 1404, §2). […] Particularly in the matter of the imposition of penalties CCEO has taken special measures for protection against arbitrariness."

As for procedural requirements, expertise in applying Book VII, Processes, is essential. For example, canon 1425 §1 2º requires a collegiate tribunal of three judges for penal cases involving delicts which could lead to dismissal from the clerical state; in addition, tribunal personnel in cases involving clerics must be clerics.[37] See also Book VII, Part IV, The Penal Process, Chapter II, The Development of the Process, canon 1728 (see *CCEO* c. 1471):

> §1 Without prejudice to the prescripts of the canons of this title and unless the nature of the matter precludes it, the canons on trials in general and on the ordinary contentious trial must be applied in a penal trial; the special norms for cases which pertain to the public good are also to be observed. §2. The accused is not bound to confess the delict nor can an oath be administered to the accused.[38]

Thus the description "lawfully imposed" modifying dismissal from the clerical state in canon 290, 2° requires canonical expertise and knowledge of books six and seven of the *CIC* and careful implementation of these norms and procedures to protect the rights of all involved, including the accused. As well, even if a cleric were lawfully dismissed from the clerical state following codal procedures, that cleric would remain obligated to remain celibate; that dispensation is reserved solely to the Holy Father (see *CIC* c. 291; *CCEO* c. 396). As for the *CCEO*, Grocholewski states:

> […] it is necessary to keep in mind what substantive penal law has established in c. 1402 §§ 1 and 2, which, as a rule, clearly calls for the judicial process for imposing penalties; and, in comparison with the relative c. 1342 §§ 1 and 2 of *CIC*, it is much more restrictive in permitting the imposition of penalties by way of extra-judicial decree.[39]

Despite the clear preference for the judicial penal process in both the *CIC* and *CCEO*, the law does provide for alternatives in certain specific situations and/or cases, to which I shall now turn.

[37] See canon 1421 and footnote 47 below: article 15 of the procedural norms.

[38] "§1. Salvis praescriptis canonum huius tituli, in iudicio poenali applicandi sunt, nisi rei natura obstet, canones de iudiciis in genere et de iudicio contentioso ordinario, servatis specialibus normis de causis quae ad bonum publicum spectant. §2. Accusatus ad confitendum delictum non tenetur, nec ipsi iusiurandum deferri potest." See *CCEO* c. 1471: "§1. Salvis canonibus huius tituli in iudicio poenali applicandi sunt, nisi rei natura obstat, canones de iudiciis in genere et de iudicio contentioso ordinario necnon normae speciales de causis, quae ad bonum publicum spectant, non vero canones de iudicio contentioso summario. §2. Accusatus ad confitendum delictum non tenetur nec ipsi iusiurandum deferri potest."

[39] Grocholewski, "Title 27," 803.

4 — *Canon 290, 2º: The Penalty of Dismissal Lawfully Imposed: Extra-Codal Legislation*

Canon 290, 2º, the penalty of dismissal lawfully imposed, necessarily includes procedures not found in the Code but in other universal law. *Pastor Bonus* Article 52 establishes

> The Congregation [of the Doctrine of the Faith] examines offences against the faith and more serious ones both in behavior or in the celebration of the sacraments which have been reported to it and, if need be, proceeds to the declaration or imposition of canonical sanctions in accordance with the norms of common or proper law.[40]

The reservation of certain delicts to the Congregation of the Doctrine of the Faith has a long history;[41] editions of the *CIC/17* included the apostolic constitution *Sacramentorum poenitentiae* promulgated by Pope Benedict XIV in 1741.[42] In 1922, the Holy Office issued an instruction, *Crimen Sollicitationis,* which established procedures to deal with the canonical delict of solicitation; this instruction was a revision of *Sacramentorum poenitentiae*.[43]

[40] POPE JOHN PAUL II, apostolic constitution, *Pastor Bonus*, June 28, 1988, English translation in *Code of Canon Law Latin-English Translation*, p. 709, in *AAS*, 80 (1988), p. 874: "Delicta contra fidem necnon graviora delicta tum contra mores tum in sacramentorum celebratione commissa, quæ ipsi delata fuerint, cognoscit atque, ubi opus fuerit, ad canonicas sanctiones declarandas aut irrogandas ad normam iuris, sive communis sive proprii, procedit."

[41] On July 21, 1542, POPE PAUL III in his bull *Licit ab inito* established "a supreme inquisitorial tribunal"—*Sacra Congregatio Romanae et universalis Inquisitionis*—"and which was further developed by his successors, POPES PIUS IV and PIUS V, and subsequently embodied as *Congregatio prima* by POPE SIXTUS V into his newly established order of Congregations of Cardinals." [See Nicholas HILLING, *Procedure at the Roman Curia*, New York, Joseph F. Wagner, 1909, p. 24]. POPE PIUS X, in his apostolic constitution *Sapienti consilio* June 29, 1908 changed the name to the *Congregatio Sancti Officii* [see *AAS*, 41 (1908), p. 427]; its responsibilities as a court of jurisdiction include certain delicts, misuse of the sacraments and sexual misconduct (HILLING, 56). Through his motu proprio *Integrae servandae*, December 7, 1965, POPE PAUL VI in turn changed the Congregation's name to the *Congregatio pro doctrina fidei* ["1.Quae hactenus appellata est *Sacra Congregatio Sancti Officii*, in posterum appellabitur *Congregatio pro doctrina fidei* cuius munus est doctrinam de fide et moribus in universo catholico orbe tutari." *AAS* 57 (1965) 953-954]. POPE PAUL VI did not alter the name in his reform of the Curia [See POPE PAUL VI, apostolic constitution *Regimini Ecclesiae Universae*, August 15, 1967, in *AAS*, 59 (1967), pp. 885-928].

[42] In the constitution, POPE BENEDICT XIV addressed priests who were using the sacrament of penance for immoral ends: "pro curatione vulnus, pro pane lapidem, pro pisce serpentem, pro medicina venenum porrigant …."§1.

[43] See CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, "IV. Introductio historica ad normas motu proprio datas *Sacramentorum sanctitatis tutela*," in *Communicationes*, 42 (2010), pp. 349-353.

In 1962, Holy Office re-issued *Crimen sollicitationis* under the authorization of Blessed John XXIII; the text addressed primarily the delict of solicitation in the confessional; the re-issue included a section for cases involving clerics who were also members of religious institutes.[44]

Investigating accusations of this delict then and now requires great care and circumspection, not only to protect the parties concerned but also the inviolability of the sacramental seal:

> A number of concerns had to be addressed, underlining the specificity of the legislation (with implications which are less relevant from the perspective of civil penal law): the respect of the dignity of the sacrament, the inviolable seal of the confessional, the dignity of the penitent and the fact that in most cases the accused priest could not be interrogated fully on what occurred without putting the seal of confession in danger. This special procedure was based, therefore, on an indirect method of achieving the moral certitude necessary for a definitive decision in the case.[45]

"Indirect method" is required in order to protect everyone involved as well as the seal of the sacrament.

Secondarily, in addition to solicitation in the context of penance and treated in Part V. *De crimine pessimo*, the constitution also addressed the *crimen pessimum*, understood as an external obscene act, gravely sinful, perpetrated or attempted by a cleric with a person of his own sex.[46] Equated with the *crimen pessimum,* with regard to penal effects, is any external obscene act, gravely sinful, perpetrated or attempted by a cleric in any way with pre-adolescent children of either sex or with brute animals.[47]

[44] Ibid., 350. For the text itself, see SUPREMAE SACRAE CONGREGATIONIS SANCTI OFFICI, *Instructio de modo procedendi in causus* sollicitationis, Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1962. See also John BEAL, "The 1962 Instruction *Crimen sollicitationis*: Caught Red-Handed or Handed a Red Herring," in *Studia canonica*, 41 (2007), p. 201, footnote 8. This article is also available on the Vatican website under the link "Abuse of Minors. The Church's Response."

[45] CDF, "Introductio," 349: "Si doveveano considerare diversi elementi che vanno a sottolineare la specificità della fattispecie (con risvolti meno rilevanti dal punto di vista del diritto penale civile); il rispetto dell dignità del sacramento, l'inviolabilità del sigillo sacramentale, la dignità del penitente e il fatto che in molti casi il prete accusato non poteva essere interrogato su tutto quello che fosse capitato sense mettere in pericolo il sigillo sacramentale. Questa procedura special, perciò si basava su un metodo indiretto di raggiungere la certezza morale necessaria per giungere ad una decisione definitive sul caso." English translation from *Bulletin of the Holy See Press Office*, July 15, 2010.

[46] *Instructio*, article 71, 23: " … obscoenum factum externum, graviter peccaminosum, quomodocumque a clerico patratum vel attentatum cum persona proprii sexus."

[47] *Instructio*, Article 73, 23: "Crimini pessimo, pro effectibus poenalibus, aequiparatur quidvis obscoenum factum externum, graviter peccaminosum, quomodocumque a clerico patratum vel attentatum cum impuberibus cuiusque sexus vel cum brutus animantibus (*bestialitas*)."

Blessed John Paul II issued the apostolic letter given motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* on 30 April 2001 accompanied by procedural and substantitive norms, "*Normae de gravioribus delictis*".[48] The purpose of the apostolic letter was to define more precisely the more grave delicts committed in the celebration of the sacraments and against morals and to provide means by which sanctions could be imposed on offenders and confirming the exclusive juridical competence of the CDF.[49] In 2010, the CDF issued "Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica e agli altri Ordinari e Gerarchi interessati circa le modifiche introdotte nella lettera apostolica motu proprio data *Sacramentorum sanctitatis tutela*" which introduced certain limited changes in the text; Pope Benedict XVI approved the emended text on May 21, 2010 and ordered its promulgation.[50] The emendations primarily refer to the incorporation into the text itself of certain faculties, dispensations, derogations, and the clarification of terminology and procedure as well as expansion of two reserved delicts: the possession of pornographic images of children under the age of 14 and the delict against morals in which those over the age of 18 years who are developmentally disabled are considered equivalent to a minor.[51]

[48] Pope John Paul II, apostolic letter motu propio, *Sacramentorum sanctitatis tutela*, *quibus normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur*, in *AAS*, (2001), pp. 737-739. The procedural and substantive norms may be found on the Vatican website, under the link Abuse of Minors: The Church Response: http://www.vatican.va/phome_en.htm.

[49] Ibid.: "…necesse quidem erat pressius definire sive 'graviora delicta tum contra mores tum in sacramentorum celebratione commissa, 'pro quibus competentia Congregationis pro Doctrina Fidei exclusiva manet, sive etiam normas processuales speciales 'ad canonicas sanctiones declarandas aut irrogandas.'"

[50] See CDF, "Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica e agli altri Ordinari e Gerarchi interessati circa le modifiche introdotte nella lettera apostolica motu proprio data *Sacramentorum sanctitatis tutela*," in *Communicationes* 42 (2010), p. 343.

[51] CDF, "Breve relazione circa le modifiche introdotte nelle normae de gravioribus delictis riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede," in *Communicationes*, 42 (2010), p. 348: "14. Nei *delicta contra* mores: si è equiparato al minore la persona maggiorenne che abitualmente ha un uso imperfetto della ragione, il tutto con espresso lmitazione al numero in partola (art. 6 §1 n. 1); 15. Si è aggiunta, inoltre, la fattispecie comprendente l'acquisizione, la detenzione or la divulgazione, *a cleric turpe patrata*, in qualsiasi modo e con qualsiasi mezzo, di immagini pornografiche aventi ad oggetto minori degli anni 14 (art 6 §1 n. 2)." As promulgated, canon 1395, §2 stated in part "Clericus qui aliter contra sextum Decalogi praeceptum deliquerit, si quidem delictum …vel cum minore infra aetatem sedecim annorum patratum sit." In 1994, the Holy See granted an indult to the bishops of the United States by which the age of minority in this canon was raised to 18 years; this indult was extended to Ireland in 1996; through *SST*, the age of 18 was enacted as universal law. See "Breve Relazione," p. 350.

Thus a fundamental distinction emerges in the application of canon 290, 2° between dismissal from the clerical state deriving from the commission of a delict for which the CDF has exclusive judicial competency and dismissal from the clerical state deriving from the commission of a delict for which the diocesan bishop or major superior retains competency. Recognizing this distinction is essential, in as much as the CDF, in addition to retaining exclusive competency, has also been given certain faculties and the power to dispense from certain specific procedural and disciplinary norms.

Table III: Delicts with Possible Dismissal from the Clerical State but Not Reserved to the CDF

- Physical force against the pope (*CIC* c. 1370, §1; *CCEO* 1445, §1 [physical force against a bishop or caused him serious injury]);
- Attempt marriage, persists after warnings (*CIC* c. 1394, §1; *CCEO* 1453, §2);
- Concubinage or other external sin against 6th commandment, persists after warnings (*CIC* c. 1395, §1; *CCEO* 1453 §1);
- Homicide and procured completed abortion (*CCEO* c. 1450).

In reference to cases reserved to the CDF (see Table IV[52]) article 17 of the procedural norms establishes that the CDF has been given the power to dispense from the necessity of a judicial process in cases involving reserved delicts and may submit cases directly to the Holy Father for *ex officio* dismissal from the clerical state. Further, in cases which the CDF has instructed the diocesan bishop to utilize the administrative process, the CDF, not the diocesan bishop, could impose dismissal from the clerical state, at the request of the diocesan bishop or after its own deliberations and judgment.

52 Article 21 §2 of the substantive and procedural norms concerning *graviora delicta* provides that perpetual expiatory penalties may be imposed by decree only by mandate of the CDF (in 10) and further "2° present the most grave cases to the decision of the Roman Pontiff with regard to dismissal from the clerical state or deposition, together with dispensation from the law of celibacy, when it is manifestly evident that the delict was committed and after having given the guilty party the possibility of defending himself." The praxis of the CDF indicates that dismissal from the clerical state is also an option in reference to delicts which would not, according to the *CIC* or *CCEO*, warrant dismissal from the clerical state.

Table IV: Cases Reserved to the CDF

1. Delicts against the Faith:
   a. Heresy, apostasy & schism (*CIC* cc. 751 and 1364; *CCEO* cc. 1436 and 1437); ordinary / eparch proceeds *ad normam iuris* with recourse / appeal to CDF.
2. Delicts against the Sacraments (*delicta in sacramentorum celebratione commissa*):
   a. Eucharist
      i. Taking / retaining for sacrilegious purpose or throwing away the consecrated species (*CIC* c. 1367; *CCEO* c. 1442);
      ii. Attempt to celebrate Eucharist by one not in the sacerdotal order (*CIC* c. 1378, §2, n. 1);
      iii. Simulation of the Eucharist (*CIC* c. 1379; *CCEO* c. 1443);
      iv. Forbidden concelebration / *communicatio in sacris* of the Eucharist (*CIC* c. 908 and *CCEO* c. 702; *CIC* c. 1365 and *CCEO* c. 1440 respectively);
      v. Consecration for sacrilegious purpose of one matter without the other or of both, either within /outside Eucharistic celebration; (see *CIC* c. 927; could include dismissal / deposition).
   b. Penance
      i. Absolution of an accomplice in sin against 6th commandment of the Decalogue (*CIC* c. 1378, §1 and *CCEO* c. 1457);
      ii. Attempted sacramental absolution / prohibited hearing of confession (*CIC* c. 1378 §2 2°) and simulated sacramental absolution (*CIC* c. 1379; *CCEO* c. 1443);
      iii. Solicitation to sin against 6th commandment of Decalogue in act, on occasion or under pretext of confession (*CIC* c. 138; *CCEO* c. 1458; if directed to sinning with confessor);
      iv. Direct & indirect violation of sacramental seal (*CIC* c. 1388, §1; *CCEO* c. 1456 §1); includes recording by technical means or malicious diffusion in media of confessional matter whether true / false, by confessor/ penitent. (If cleric, could include dismissal /deposition).
   c. Orders
      i. One who attempts to confer ordination on a woman and she who attempts to receive ordination incur a *latae sententiae* excommunication reserved to Apostolic See (*CIC* c. 1378; *CCEO* 1443, simulating administration of the sacrament);
      ii. If those mentioned in (i.) are subject to *CCEO*, with due regard for *CCEO* c. 1443, he or she is to be punished by major excommunication reserved to the Apostolic See;
      iii. If cleric involved could include dismissal or deposition.

3. Delicts against Morals (*delicta contra mores*):
    a. Delict against 6th commandment of the Decalogue committed by cleric with minor below the age of 18 years; one who habitually lacks the use of reason is to be considered equivalent to a minor (if cleric could include dismissal or deposition);
    b. Acquisition, possession, or distribution by a cleric of pornographic images of minors under the age of 14 for purposes of sexual gratification, by whatever means or using whatever technology (if cleric could include dismissal or deposition].

Carl Fűrst discusses the application of *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* in reference to the penal law of the *CCEO*. While the process is basically the same in the Latin and Eastern Churches, Fűrst notes that, apparently, a new delict has been introduced to Eastern penal law: sacrilegiously consecrating one element without the other in the Eucharist celebration, or consecrating both species outside the Eucharist. He also questions whether the application of the same procedural norms takes cognizance of the prerogatives of the Eastern patriarchs.[53]

Both categories of penal dismissal from the clerical thus discussed—through the procedures found in the Code and through the substantial and procedural norms governing delicts reserved to the CDF—require thorough familiarity with the law (both codal and extra-codal) and with curial praxis. Given the seriousness of the effects of penal dismissal, the rights of all those involved in the process must be protected and justice served. The aims of penal law—sufficiently repair scandal, restore justice, reform the offender (*CIC*) and treat appropriately the illness of those who have committed offenses (*CCEO*)—must guide all involved in the process.

5 — *Canon 290, 2º: The Penalty of Dismissal Lawfully Imposed: Faculties of the Congregation for the Clergy*

On April 18, 2009, the Congregation for the Clergy issued a circular letter Special Faculties (Prot N. 20090556).[54] Approximately one year later, on March 17, 2010, the same Congregation issued procedural norms for local

[53] Fűrst, 799.

[54] Congregation for the Clergy, circular letter, "Special Faculties from the Supreme Pontiff," in *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 160 (December 2009), Document No. VI, pp. 36-44.

ordinaries to use in implementing the Faculties and a list of the necessary documentation.[55]

The "Special Faculties" and the "Procedural Norms" were issued to address grave violations of clerical celibacy or cases in which clerics have freely and illicitly abandoned ministry for an extended period of time and which cases cannot be resolved by other, ordinary means but nonetheless must reach definitive resolution. Such cases do not include *graviora delicta* which are reserved to the CDF.

While cases involving *graviora delicta* must be submitted to the CDF, the cases envisioned here are left to the diocesan bishop's discretion. Such cases cannot be settled by either of the two means already cited under canon 290, 2° (that is, penal procedures provided by the *CIC* or cases reserved to the CDF); these cases might be considered to constitute a third subdivision of canon 290, 2º.

The "Special Faculties" begins by reflecting on the theological nature of the priesthood, the gift of priestly celibacy in particular, and the obligation of priests to perfect and perpetual continence for the sake of the Kingdom of Heaven. While the vast majority of priests "live out their priestly identity daily with serenity and exercise faithful their proper ministry, others do not and bishops must act."[56] When the bishop becomes aware of behavior which "gravely damages the common good of the Church," he must initiate an appropriate and discrete investigation, by himself or through his delegate. In certain situations,

> [h]owever, one must acknowledge that situations of grave lack of discipline on the part of some clergy have occurred in which the attempts to resolve the problems by the pastoral and canonical means, foreseen in the Code of Canon Law, are shown to be insufficient or unsuitable to repair scandal, to restore justice or to reform the offender (cf. canon 1341 *CIC*).[57]

To achieve resolution in these cases, the Congregation requested and received from the Supreme Pontiff three faculties:

Special Faculty One: Dismissal from the clerical state as penalty for deacons or presbyters who are guilty either of attempted marriage and have not withdrawn from this state (see *CIC* c. 1394 §1) or of other grave sins against the 6th commandment (excluding those delicts reserved to the CDF, that is, *graviora delicta*) (see *CIC* c. 1395 §§1-2).[58]

[55] CC, "Procedural Guidelines", in *CLSGBI Newsletter*, 162 (June 2010), Document No.1, pp. 9-15.

[56] "Special Faculties," Article 3, p. 38.

[57] *Ibid*., Article 5, 40.

[58] For the first and the following two faculties see, CC, "Special Faculties," Article 5, p. 40.

Special Faculty Two: Imposition of penalties, including dismissal from the clerical state on presbyters / deacons who have committed grave violations of other divine and / or ecclesiastical laws and where there is urgency to act to avoid objective scandal (see *CIC* c. 1399) along with derogation from *CIC* cc. 1317; 1319; 1342, §2 and 1349. In as much as canon 1399 does not envision dismissal from the clerical state as a penalty for its violation, such dismissal must be submitted to the Holy Father for his decision *in forma specifica,* independently of his need to dispense from the obligation of celibacy.

Special Faculty Three: Declaration of dismissal from the clerical state for those clerics who have illicitly abandoned the ministry for more than five years and who persist in their illicit state. The fundamental basis for such illicit abandonment, if not chosen by the cleric (that is, simply abandoning all ministry and refusing contact with his bishop), must arise from a delict which normally would not allow for dismissal from the clerical state.[59]

As already noted, these three special faculties address unique situations that require resolution and are not addressed by the current procedural and penal law in the Code or by the procedural and substantial norms governing cases reserved to the CDF. Given their uniqueness, using the special faculties requires care and careful implementation of the procedural norms issued by the Congregation for the Clergy.[60] An examination of the documentation required[61] as well as other procedural requirements—for example, involvement of the promoter of justice (Faculty Three); the requirement of a preliminary investigation and documentation demonstrating the impossibility or extreme difficulty in using the ordinary means of resolving such cases—a constitutive element without which the case cannot proceed (Faculties One and Two)—demonstrates that the diocesan bishop should have recourse to the "Special Faculties" only when all other means of resolving the situation have failed or cannot be utilized—including but not limited to the option presented by canon 290 3°, to which I know turn.

[59] That is, the basis for such illicit abandonment of ministry cannot be a delict reserved to the CDF (*graviora delicta*) or a delict which allows the penalty, required or possible, of dismissal from the clerical state. In the latter case, the ordinary must follow codal procedures for the imposition of that penalty. Nor could the assertion of abandonment of ministry derive from a legitimately imposed suspension or other penalty for then the abandonment would not be considered illicit.

[60] See Gordon READ, "Document No. II. Procedural Guidelines for the Application of the Special Faculties Granted to the Congregation for the Clergy: A Comment", in *CLSGBI Newsletter*, 169 (March 2012), pp. 9-14. Mgr. READ also discusses the faculties issued by the CONGREGATION FOR THE EVANGELIZATION OF PEOPLES on March 31, 2009; see pp. 12-14.

[61] "Special Faculties," Enclosure I. The Application of Special Faculties I and II, 11-13; Enclosure II. The Application of Special Faculty III, pp. 14-15.

6 — *Canon 290, 2°: Rescript by the Apostolic See*

In the 1917 Code, the section equivalent to canons 290-293 of the *ius vigens* was entitled "Reduction of Clerics to the Lay State", and included canons 211-216.[62] While canon 211, §1 did envision the possibility that the Holy See could grant a dispensation from the clerical state, including celibacy, these were given very rarely. More often, resolution of cases in which a priest had attempted marriage and could not abandon the ensuing obligations was most often resolved in the internal forum, through the Apostolic Penitentiary with the provision that the couple abstain from conjugal relations.

The Sacred Congregation of the Sacraments issued the instruction "Students of Seminaries to be Thoroughly Tested before Being Promoted to Orders," *Quam ingens*, on December 27, 1930.[63] The instruction urged greater scrutiny of candidates for ordination in order to preclude requests for dispensation from the obligations of the clerical state after ordination.

During the Second Vatican Council, and particularly but not solely in reference to the restoration of the permanent diaconate, the issue of clerical celibacy had been discussed. The sixth version of the text which would eventually be promulgated as *Presbyterorum ordinis* had been sent to the Council Fathers in June, 1965; one key issue that dominated discussion of this version was celibacy. On October 11, 1965, Pope Paul VI sent a letter to the Council Fathers through Cardinal Tisserant and expressed his "desire to avoid a public discussion of celibacy and, at the same time, his intention to safeguard this 'ancient, sacred and providential law'."[64] In his encyclical, *Sacerdotalis caelibatus*, Paul VI explicitly referred to this letter.[65]

[62] The loss of the clerical state was interpreted negatively, i.e., as a loss of the clerical state and a return to the lay state. The term "laicization" was also generically used for the process by which a cleric was returned to the lay state.

[63] SACRED CONGREGATION OF THE SACRAMENTS, instruction, "Ad. rmos locorum ordinarios de scrutinio alumnorum peragendo antequam ad Ordines promoveantur, *Quam ingens*", in *AAS* 23 (1931), pp. 120-127; English translation in *CLD*,m vol. 1, pp. 463-471.

[64] Giuseppe ALBERIGO, ed., *History of Vatican II: Volume V. The Council and the Transition. The Fourth Period and the End of the Council September 1965 – December 1965*, Joseph KOMONCHAK (English ed.), Maryknoll, Orbis and Leuven, Peeters, 2006, p. 233.

[65] POPE PAUL VI, encyclical *Sacerdotalis Caelibatus*, June 24, 1967, in *AAS*, 59 (1967), p. 657: "Nobis veluti adigi ipsi videmur, ut, omni cunctatione discussa, quod Venerabilibus Patribus Concilii promisimus teneamus, quibus esse Nobis propositum diximus, ut in hac temporum ratione novum decus novamque firmitatem sacerdotali caelibatui adderemus" with a footnote stating, "Cf Epistula die X mensis Oct. anno MDCCCCLXV ad Eminentissimum eirum Eugenium Tisserant Card. data, posteroque die in generali Concilii congregatione lecta".

In reference to the dispensation from the obligations of the clerical state, Pope Paul VI expressed certain fundamental principles which have strongly influenced the *ius vigens*:

> Now, with fatherly love and affection, Our heart turns anxiously and with deep sorrow to those unfortunate priests who always remain Our dearly beloved brothers and whose absence We keenly regret. We speak of those who, retaining the sacred character conferred by their priestly ordination, have nonetheless been sadly unfaithful to the obligations they accepted when ordained. […] The Church is very conscious of the sad state of these sons of hers and judges it necessary to make every effort to avert or to remedy the wounds she suffers by their defection. Following the example of Our immediate predecessors, We also have, in cases concerning ordination to the priesthood, been prepared to allow inquiry to extend beyond the provisions of the present canon law to other very grave reasons which give ground for really solid doubts regarding the full freedom and responsibility of the candidate for the priesthood and his fitness for the priestly state. This has been done to free those who, on careful judicial consideration of their case, are seen to be really unsuited. The dispensations which are granted after such considerations—a minimal percentage when they are compared with the great number of good, worthy priests—provide in justice for the spiritual salvation of the individual and show at the same time the Church's concern to safeguard celibacy and the complete fidelity of all her ministers. In granting such dispensations the Church always acts with heartfelt regret, especially in the particularly lamentable cases in which refusal to bear worthily this sweet yoke of Christ results from crises in faith, or moral weakness, and is thus frequently a failure in responsibility and a source of scandal to the Christian people.[66]

[66] *Ibid.*, Articles 83, 84-85, in *AAS*, pp. 790-691: "Nunc vero, paterno amore, magna trepidatione ac dolore cogitatio Nostra fertur ad infelices illos Nostros in sacerdotio fratres, sed semper dilectissimos ac desideratissimos, qui, cum in animo Impressum gerant sacrum signum per Presbyteratus ordinem collatum, nihilominus ab officiis in sacerdotali consecratione susceptis misere desciverunt. Ecclesia maxime sollicita est de infelici horum filiorum sorte, atque adeo suum esse ducit, omnem curam adhibere ad praecavenda vel sananda vulnera, quae ex eorum defectione accepit. Vestigiis insistentes proximorum Decessorum Nostrorum, decernere voluimus, ut in iudiciis ad sacerdotalem ordinationem spectantibus, instituendae investigationes ad alios eosque gravissimos casus et rationes extendantur, in vigenti iure canonico non recensitos, cum inde gravia ac vera dubia oriri possint de sacerdotii candidatorum plena libertate et conscientia in oneribus suscipiendis, nec non de eorundem habilitate ad sacerdotalem vitam amplectendam; eo sane consilio, ut ab oneribus eximantur quotquot in legitimo iudicio reapse non idonei declarati sint. Quae dispensationes, uti aiunt, hac in re forte concedantur, - quae paucissimae profecto putandae sunt si cum magno numero sacerdotum sanorum ac dignorum comparentur - simul ex iustitia singulorum spirituali bono prospiciunt, simul Ecclesiae curas ostendunt, ut lex sacri caelibatus firma mancat eademque ab omnibus sacris administris integre fideliterque servetur. Ecclesia, ita se gerens, semper

On October 14, 1980, the CDF issued a letter to superiors and ordinaries accompanied by procedural norms to be observed in their study of requests for dispensations from clerical obligations including celibacy.[67] These norms fundamentally constitute the *ius vigens* for the Latin and Eastern Churches in requesting such dispensations. The *CIC* promulgated in 1983 did not alter these procedures but strongly insists that the dispensation from clerical celibacy is granted by the Roman Pontiff alone.

magno cum maerore procedit, praesertim cum casus occurrunt singulariter dolendi: cum videlivet qui suave Christi iugum digne ferre recusant, iidem hoc faciunt ob fidem in discrimen adductam vel ob corruptos mores, ac propterea scienter saepe nec sine christiani populi offensione."

[67] CDF, "De modo procedendi in examine et resolutione petitionum quae dispensationem a caelibatu respiciunt" in *AAS*, 72 (1980), pp. 1132-1136 and "Normae procedurales de dispensation a sacerdotali caelibatu," in *AAS*, 72 (1980), pp. 1136-1137. These norms had been preceded by a letter of the CDF on February 2, 1964 informing ordinaries and religious superiors of the establishment of a special committee within the CDF to study requests for the "reduction to the lay state" and the dispensation from obligatory celibacy. (*CLD* , vol. 7, pp. 1002-1015). Certain situations were considered appropriate: when priests had left the presbyteral ministry a long time previously and no reasonable hope of a return to active ministry remained; when priests were cohabiting with a partner or in a civil union; were of a certain age (more or less 50 years); and residing where sacerdotal status was scarcely known. But the CDF envisaged that the inquiry could be extended to other very serious reasons not foreseen by present canonical legislation—reasons which could give rise to fundamental and real doubts about candidate's full liberty and responsibility for the priesthood. After using a judicial process, the ordinary would submit the case to the Holy Office, which decided if the case were complete and whether to recommend that the Holy Father grant the dispensation. New norms were issued by the CDF on January 4, 1971 which simplified the process by utilizing an administrative approach. (CDF, circular letter, "De reduction ad statum laicalem," January 13, 1971, in *AAS*, 63 [1971], pp. 309-312; "Normae," pp. 303–308. *CLD*, vol. 7, pp. 110-124). These norms now allowed major superiors of religious institutes to process cases. The ordinary/major superior would conduct a simple inquiry ("pastoral investigation") whose object was to declare whether the reasons given in the request for the dispensation from celibacy were well-grounded and whether the petitioner testified to the facts of his case. The reasons given had to suffice to allow the Holy Father to dispense from the obligations of the clerical state; insufficient were the simple desire to marry, contempt for celibacy or attempted civil marriage. The 1971 norms also allowed the ordinary to initiate the request in special circumstances, that is, if it were not possible or advisable to use penal process. But the priest had to be cited and given opportunity to express his views and 'reduction' occurred through a rescript that included inseparably the return to the lay state and the dispensation from celibacy. Within approximately eighteen months, however, the CDF issued an interpretation on June 26, 1972 declaring that dispensations form the obligations of the clerical state were not to be granted indiscriminately or automatically but required proportionally serious reasons. The 1980 Norms are more formal than the 1971 norms, requiring evidence to be given under oath in the presence of the notary. For the *CCEO* and praxis, see NEDUNGATT, "Title 10," pp. 319-322.

The CDWDS privately issued "Documents Necessary for the Instruction of a Case for Dispensation from the Obligations of Priestly Ordination",[68] and "Loss of the Clerical State by a Deacon and a Dispensation from all the Obligations of Ordination".[69] The Congregation also issued a circular letter "To Diocesan Ordinaries and to Superiors General of Institutes of Consecrated Life and of Societies of Apostolic Life" on June 6, 1997.[70]

Pastor Bonus maintained the provision of the 1980 Norms that the CDF processed requests for dispensations from the obligations of the clerical state while assigning to the CDWDS competency concerning the validity of ordination (art. 68). The Secretariat of State issued a letter effective March 1, 1989 granting competency for dispensations from the clerical state for presbyters and deacons to a special commission in the CDWDS.[71] On July 13, 2005, the CDWDS issued a letter to the Presidents of Conferences of Bishops and to general superiors informing them that, as of August 1 2005, and by disposition of Pope Benedict XVI, "competency for matters related to priestly and diaconal dispensations that has belong to this Dicastery … will be transferred to the Congregation for the Clergy."[72]

In preparing the documentation for requesting the dispensation, certain essential elements must be noted. Once the diocesan bishop or major superior is aware of the request for the dispensation by a presbyter or deacon, a decree of suspension from all diaconal or presbyteral offices and *munera* must be issued (with note of the exception contained in canon 976) and which remains effective until competent authority has reached a resolution of the case.[73] The request itself is prefaced by a letter from the presbyter or deacon who

[68] See William WOESTMAN, *The Sacrament of Orders and the Clerical State,* Ottawa, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 2006, pp. 317-318. In footnote 1, WOESTMAN states the document "was distributed by the Congregation to visiting canon law students from St. Paul University, Ottawa."

[69] *Ibid*., 319-320; WOESTMAN reiterates here the contents of the note he had appended to the first document; see footnote 67.

[70] CDWDS, circular letter, in *Origins*, 27 (1997), pp. 169-172. The text refers specifically to dispensations for priests under the age of 40: "However, the Congregation does not ordinarily present for the consideration of the Holy Father, with a view to the possible granting of the dispensation, those cases in which the petitioner has not yet reached 40 years of age unless there would exist truly exceptional reasons for so doing" (1).

[71] See SECRETARIAT OF STATE, "Concerning Competency," in *Notitiae*, 25 (1989), p. 485; see WOESTMAN, p. 316.

[72] CDWDS, letter, in WOESTMAN, p. 456. The letter also notes, "…those priestly and diaconal cases which have reached the Dicastery prior to the present time will continue to be treated here until their definitive completion."

[73] Such a decree of suspension is not a penalty in these situations; the suspension arises from the cleric's decision with his ordinary's agreement to begin the process of requesting from

humbly requests the favor of the dispensation from the Holy Father and presents, in general, the reasons for the request. The dispensation from the obligations of the clerical state, as with all dispensations, is a favor, *gratia*,[74] and requires a just and reasonable cause concomitant with the law being dispensed (see *CIC* c. 90 §1; *CCEO* c. 1536, §1).

The Congregation will consider requests from those who have long abandoned the ordained ministry and wish to rectify an otherwise unresolvable situation and those who should not have been ordained due to a lack of the requisite freedom of responsibility. While the 1980 norms relate the latter also to the inability of superiors to judge the candidate's ability to assume the obligations of the clerical state, including celibacy, praxis indicates that the role of competent superiors in assessing candidates must be addressed in the request for all dispensations. If the evidence indicates that the one ordained should not have received ordination and this constitutes the basis for the requested dispensation, then the evidence must demonstrate the reasons competent superiors did not or could not assess this inability prior to ordination. Competent authority must possess moral certitude before ordaining a candidate or permitting a candidate to receive ordination:

> The fundamental principle in this matter consists in the fact that the competent authority must issue the official call in the name of the Church on basis of a moral certitude that is founded upon positive reasons regarding the suitability of the candidate (c. 1052, §1 with c. 1025 §§1-2 and c. 1029).[75]

On the other hand, the Church presumes—on the personal, theological, canonical and ecclesiological level—that, in asking for ordination, an individual knows the obligations and demands of the ordained ministry as well as its rights and accepted both freely. Contempt for celibacy does not justify the granting of the dispensation.

If granted by the Holy Father, the request for dispensation from the obligations of the clerical state, including celibacy, is effective immediately and brings with it an absolution from censures, if incurred and dispensation from

the Supreme Pontiff the dispensation from the obligations of the clerical state, including celibacy.

[74] *CIC* c. 59 §1. Rescriptum intellegitur actus administrativus a competenti auctoritate exsecutiva in scriptis elicitus, quo suapte natura, ad petitionem alicuius, conceditur privilegium, dispensatio aliave gratia. *CCEO* c. 1510 §2, 3°: "rescripta, quibus conceditur privilegium, dispensation, licentia, aliave gratia."

[75] CDW, "Circular Letter to the Most Reverend Diocesan Bishops and Other Ordinaries with Canonical Faculties to Admit to Sacred Orders Concerning Scrutinies regarding the Suitability of Candidates for Orders," November 10, 1997, in *Notitiae*, 33 (1997), pp. 507; in WOESTMAN, p. 372.

vows, if necessary. The one dispensed loses all rights, offices and *munera* as well as obligations arising from the clerical state. Consequently, the individual is excluded from all ordained ministry with the exception, for dispensed presbyters, expressed in canons and 986 §2; he cannot hold certain positions in ecclesiastical faculties and seminaries.[76]

In reference to *CIC* canon 290, 3º, one further development must be mentioned: according to the Substantial and Procedural Norms Article 21, §2: the CDF may

> 2° present the most grave cases to the decision of the Roman Pontiff with regard to dismissal from the clerical state or deposition, together with dispensation from the law of celibacy, when it is manifestly evident that the delict was committed and after having given the guilty party the possibility of defending himself.

Such cases are distinct from those adjudicated by a penal trial and an extrajudicial decree and have been described by some as a penal rescript of dismissal.[77]

Finally, the *CCEO* provides an alternative procedure in canon 397 which states:

> The patriarch, with the consent of the synod of bishops of the patriarchal Church or, if there is danger in delay, of the permanent synod, can grant the removal of the clerical state to clerics having domicile or quasi-domicile within the territorial boundaries of his own patriarchal Church and who are not bound by the obligation of clerical celibacy or, if bound, are not petitioning a dispensation from this obligation; in other cases the matter is deferred to the Apostolic See.[78]

[76] The rescript granting the dispensation must be read carefully in as much as that document has been adapted to particular cases; e.g., a rescript for a presbyter who was a member of a religious institute instructed the superior to meet the presbyter to discuss if the presbyter wished to be incardinated in a diocese. If the presbyter was willing and a benevolent bishop were found, the rescript would only dispense the presbyter from his perpetual profession of vows. If the presbyter refused this option, then the rescript would also dispense the presbyter from the obligations of the clerical state.
Most recently, the rescript also allows the ordinary of the presbyter's domicile to dispense for pastoral reasons the individual from exercising the *munera* of acolyte and lector and distribute communion; from living where his prior status is unknown; from exercising positions of authority and teaching in institutions of lower learning dependent upon ecclesiastical authority; and from teaching religion in institutions not dependent upon ecclesiastical authority.

[77] See WOESTMAN, p. 340 where he presents an example of a "Rescript for ex officio penal dismissal of a priest or deacon from the clerical state with a dispensation of the obligations flowing from ordination." Incongruity remains in as much as a rescript is defined in *CIC* c. 59, §1 as a favor (*gratia*). See *CCEO* 1510, §2.

[78] *CCEO* c. 397: "Patriarcha de consensu Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel, si periculum in mora est, Synodi permanentis, amissionem status clericalis concedere potest

The patriarch may, therefore, can grant the loss of the clerical state to a married cleric, provided the conditions specified in the canon are fulfilled. The patriarch *may* grant the loss of the clerical state to celibate clerics. According to *CIC* canon 1037, both an unmarried candidate for the permanent diaconate and a candidate for the presbyterate must assume the obligation of celibacy prior to ordination.[79] No equivalent canon is found in the *CCEO*; therefore, provided that the individual cleric has not assumed the obligation of celibacy, the patriarch could grant him the loss of the clerical state. The patriarch could also grant the loss of the clerical state to a cleric who has assumed the obligation of celibacy but who does not wish this obligation to be dispensed. If, however, the cleric has assumed the obligation of celibacy, then the dispensation must be requested from the Apostolic See.[80]

Conclusion

As noted at the introduction to this article, *CIC* canon 290 and its *CCEO* equivalent 394 succinctly treat the "loss of the clerical state" simply and straightforwardly. Further examination of these canons, however, demonstrates that a complex theological and canonical foundation is presupposed and consequently, the interpretation and application of the canon requires careful analysis, familiarity with both codal and extra-codal norms and Curial praxis.

The canonical concept "loss of the clerical state" requires first the theological explanation of the distinction between the sacrament of orders which once validly received remains permanently operative (at least passively[81])

clericis intra fines territorii propriae Ecclesiae patriarchalis domicilium vel quasi-domicilium habentibus, qui obligatione caelibatus non tenentur aut, si tenentur, dispensationem ab hac obligatione non petunt; in ceteris casibus res ad Sedem Apostolicam deferatur."

[79] See *Notitiae*, 283 (February 1990), pp. 74–75 for the derogation by POPE JOHN PAUL II removing the exception for those who had professed perpetual vows; henceforth all unmarried candidates for the diaconate and all candidates for the presbyterate must assume the obligation of celibacy.

[80] See the discussion of this canon in NEDUNGATT, "Title 10," p. 316.

[81] That is, if a presbyter receives, e.g., a dispensation from the obligations of the clerical state, he loses the exercise the rights and obligations of the clerical state and he may not licitly exercise the power of orders. Yet, the character of the sacrament remains. This passive character is 'activated' by the grant of the faculty to hear confessions in danger of death; *CIC* 976 and *CCEO* c. 775 and for the Latin Church, confirming in danger of death—c. 985. Celebration of the Eucharist and Anointing of the Sick by a dispensed presbyter are valid but illicit. *CIC* c. 293 (see *CCEO* c. 398) envisions the possibility that a dispensed cleric could return to active presbyteral ministry through a rescript of the Apostolic See.

and the clerical state, which, as an effect of the reception of the sacrament, may be modified and even lost over time. Of course, the presupposition in this case is that the sacrament of orders was validly administered and validly received; the first paragraph refers to the process necessary if the valid conferral of the sacrament is called into question.

The second paragraph refers to loss of the clerical state or deposition as a consequence of a penalty lawfully imposed. As has been demonstrated, this is a complex canonical topic involving not only delicts and specific punishments but also processes and, most importantly, whether competency for the specific delict has been transferred to the CDF for determination of procedure. Thus familiarity both with the *CIC* and *CCEO* and extra-codal legislation is a prerequisite for their proper application.

The third paragraph, loss of the clerical state by rescript of the Holy See, presupposes familiarity with the 1980 Norms issued by the CDF as well as with later documents which stress essential elements of the process and the necessity of proof to overturn the moral certitude that led to the decision to ordain an individual.

"Loss of the clerical state" is an anomaly that exists and has existed in the Church. As an anomaly, *CIC* canon 290 and *CCEO* canon 394 present a very limited perspective on ordained ministry. These two canons do not take cognizance of the great service exercised by clerics throughout the world and often in very difficult and demanding circumstances. As Pope Paul VI stated in *Sacerdotalis caelibatus*,

> The Church proclaims her hope in Christ; she is conscious of the critical shortage of priests when compared with the spiritual necessities of the world's population; but she is confident in her expectation which is founded on the infinite and mysterious power of grace, that the high spiritual quality of her ministers will bring about an increase also in their numbers, for everything is possible to God.[82]

CIC canon 290 and *CCEO* canon 394 offer various solutions to difficult situations but remain extraordinary measures to deal with exceptional circumstances.

[82] Pope Paul VI, *Sacerdotalis Caelibatus*,p. 99: "Qua de re Ecclesia, Christo confisa, ad egregiam spem erigitur, nam, etsi conscia est quantum sollicitudinis habeat sacerdotum penuria pro spiritualibus omnium gentium necessitatibus, verumtamen infinitis arcanisque divinae gratiae auxiliis innixa, firmiter confidit fore, ut spiritualem sacrorum administrorum excellentiam eorum frequentia consequatur; *omnia enim possibilia sunt apud Deum*."

Studia canonica 49 | 2015, pp. 411-441
doi: 10.2143/STC.49.1.3082853

THE NON-ADMISSION OF THE DIVORCED AND REMARRIED PERSONS TO HOLY COMMUNION: CANON 915 REVISITED

WOJCIECH KOWAL*

SUMMARY — The article deals with the question of the interpretation of *CIC* c. 915 in the context of non-admission of divorced and remarried persons to Holy Communion. The author refers to matters related to the understanding and interpretation of the current legislation, without touching on the issue of the indissolubility of marriage and the notion of marriage bond. Given the complexity of the subject matter, the considerations are limited to recent writings published in the canonical milieu of North America. On the basis of a detailed analysis of the process of the revision of c. 855 of the 1917 Code of Canon Law, corresponding to *CIC* c. 915, the proper meaning of the term "manifest grave sin" is studied and its canonical consequences explained. Some practical applications in the pastoral life are offered as well. The author hopes that his canonical reflection will help in a better understanding of the logic of the proposed solutions and their critical evaluation, and thus contribute to the debate before the ordinary assembly of the Synod of Bishops on the Family (October 2015).

RÉSUMÉ — L'article traite de la question de l'interprétation du *CIC* c. 915 dans le contexte de non-admission des fidèles divorcés et remariés à la communion. L'approche choisie correspond à l'attente d'un canoniste, chargé de l'interprétation des lois ecclésiastiques et des applications pratiques de la doctrine canonique et de la législation dans la pastorale. L'auteur se réfère à certaines propositions récentes concernant la possibilité d'admission des fidèles divorcés et remariés à la communion sur la base d'interprétation de la législation actuelle, sans toucher la question de l'indissolubilité du mariage et la notion du lien matrimonial. Compte tenu de la complexité du sujet, l'auteur limite toutefois ses considérations surtout au milieu canonico-théologique d'Amérique du Nord. Sur la base d'une analyse lexicale du processus de la révision du canon équivalent dans le Code de droit canonique de

* Associate professor in the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa.

1917 (c. 855), le sens propre de l'expression « péché grave et manifeste » est étudié et ses conséquences canoniques évaluées. Les conclusions montrent les enjeux de la présente discipline ecclésiastique concernant l'admission à la communion et offrent quelques applications pratiques à la pastorale. L'auteur espère que la réflexion proprement canonique contribuera à une meilleure compréhension de la logique des solutions proposées et de leur évaluation critique, favorisant ainsi un débat plus fructueux sur la question des divorcés remariés et de leur participation à la vie sacramentelle de l'Église, en vue de la prochaine Assemblée ordinaire du Synode des évêques sur la famille (octobre 2015).

Introduction

Much has been written on the question of interpretation of *CIC* c. 915 in the context of non-admission of the divorced and remarried faithful to Holy Communion. Still, some new, canonical and other contributions appear, some of which offer concrete pastoral proposals. It seems that recent proposals can be divided generally into two strategies: one which aims at justifying the access of the divorced and remarried to the sacrament of penance and Holy Communion without, however, addressing directly the issue of indissolubility of marriage, and the second strategy of proposals which seeks a re-formulation of the concept of the indissolubility and, consequently, of the bond of marriage. The first group of those proposals is going to be considered in the present article. In view of the complexity of the subject matter, this presentation cannot respond to all the questions related to admission of the divorced and remarried persons to Holy Communion. Such an undertaking would call for something of the scope of a monograph rather than a short paper. Therefore, the article limits itself to responding to some recent contributions to the canonico-theological reflection in North America.

1 — Canon 915: **Manifestum Grave Peccatum** *As a Distinct Canonical Notion*

One group of recently considered solutions seems to propose a modest aim of simply allowing certain divorced and remarried persons to receive Holy Communion, without, however, addressing directly the status and the ecclesial consequences of their second union. Consequently, the proposal of P.J. Travers expressed in his article in *The Jurist*, "Reception of the Holy

Eucharist by Catholics Attempting Remarriage after Divorce and the 1983 Code of Canon Law"[1] can conveniently serve as a well elaborated position in this regard, at least in the North American milieu.[2]

A word of explanation is in order. Travers' proposal met with a rebuttal in J.J. Myers' article "Divorce, Remarriage, and Reception of the Holy Eucharist," published two years later in the same periodical.[3] In the meantime, Travers modified his position[4] in view of John Paul II's address to the Pontifical Council for the Family, of 24 January 1997.[5]

Travers' way of interpretation of c. 915 corresponds to an often made assumption that in applying this canon one should take into account the subjective aspect (i.e., related to the person) of sin. It seems that this position resulted from his understanding of the notion of grave sin. Especially, the method of analysing separately the meaning of the terms "grave sin" and "manifest" appears to contribute to the result achieved.[6] Concentrating his analysis predominantly on the notion of "grave sin," Travers pointed to the variety of situations in which the canon would not obtain for a certain category of divorced and remarried, namely those who had not been guilty of a subjectively imputable grave sin due to the factors such as: lack of "[…] the full awareness and deliberate consent necessary for their attempted civil remarriages to constitute mortal sin,"[7] lack of knowledge and invincible ignorance of the teaching of the Church on marriage,[8] lack of full liberty or moral impossibility with respect to ceasing the continuance of the new, invalid union.[9]

1 P.J. Travers, "Reception of the Holy Eucharist by Catholics Attempting Remarriage after Divorce and the 1983 Code of Canon Law," in *The Jurist*, 55 (1995), pp. 187–217.

2 Although his article was published two decades ago (in 1995), nevertheless the sincerity in and the technical merits of the approach taken, notwithstanding of the results, deserve attention.

3 See J.J. Myers, "Divorce, Remarriage, and Reception of the Holy Eucharist," in *The Jurist*, 57 (1997), pp. 485–516.

4 Travers' response, "Holy Communion and Catholics Who Have Attempted Remarriage after Divorce: A Revisitation" can be found in the same issue of *The Jurist*, 57 (1997), pp. 517–540.

5 See John Paul II, address to members of the Plenary Session of the Pontifical Council for the Family, 24 January 1997, no. 4, in *AAS*, 89 (1997), pp. 484–485, English translation in *L'Osservatore Romano*, 5 February 1997, p. 4. It seems that Travers stands by his original interpretation of c. 915 and changed his opinion on the basis of the "external" evidence of the aforementioned John Paul II's address to the Pontifical Council for the Family. See Travers, "Holy Communion and Catholics Who Have Attempted Remarriage after Divorce," pp. 524–528.

6 See Travers, "Reception of the Holy Eucharist by Catholics Attempting Remarriage after Divorce and the 1983 Code of Canon Law," pp. 198–201.

7 *Ibid.*, p. 198.

8 See *ibid.*, pp. 213–215.

9 See *ibid.*, pp. 215–216.

Some recent contributions to interpretation of c. 915 refer to Travers' opinions. In his article in *The Jurist*, "Sacramental Law: Selected Developments in Twenty-Five Years of Praxis,"[10] J.J.M. Foster cites Travers' assessment that "[…] *peccatum grave* in canon 915 must, in accordance with the Pontifical Address [Pope John Paul II's 1997 address to the Pontifical Council for the Family], be interpreted, not as a synonym for mortal sin, but rather as 'gravely sinful matter,' the external, objective element that is accessible to the minister of Holy Communion."[11] Travers concludes that "It is […] highly remarkable that the 1983 Code uses a single term, *peccatum grave*, in immediately adjacent canons to express two realities which, while related, differ in critically important ways."[12] Foster agrees with this statement: "That the term *peccatum grave* is used equivocally in canons 915 and 916 seems to fall short of John Paul II's assurance that 'the greatest care has therefore been taken to ensure that in the lengthy preparation of the Code the wording of the norms should be accurate' (John Paul II, Apostolic constitution *Sacrae disciplinae leges* […])."[13]

One can argue, however, that c. 915 and c. 916 refer actually to two different notions when pointing to grave sin. This distinction corresponds to the fact that c. 915 relates directly to the ministers of Holy Communion, and only indirectly to those who find themselves in the situation described by the norm, i.e., the minister is directly forbidden to give Communion to such a person, and the person is indirectly forbidden by this canon to receive it. In other words, the issue of the personal judgment of conscience is left to c. 916, as one has to distinguish:

> […] between the judgment which the individual must make about his worthiness and the discretion which the minister of Holy Communion must employ regarding those who present themselves to receive the Sacrament.[14]

[10] Vol. 69 (2009), pp. 472–515.

[11] Travers, "Holy Communion and Catholics Who Have Attempted Remarriage after Divorce," p. 530.

[12] Travers, "Holy Communion and Catholics Who Have Attempted Remarriage after Divorce," p. 530.

[13] Foster, "Sacramental Law: Selected Developments in Twenty-Five Years of Praxis," p. 497. "In addition, still to be explored is the import of the declaration's interpretation of peccatum grave in canon 1007 concerning those to whom the anointing of the sick may not be administered" (*ibid.*, p. 498).

[14] R.L. Burke, "Canon 915: The Discipline Regarding the Denial of Holy Communion to Those Obstinately Persevering in Manifest Grave Sin," in *Periodica*, 96 (2007), p. 36. Cf. J. Ratzinger, memorandum "Worthiness to Receive Holy Communion: General Principles," no. 4, in *Origins*, 34 (2004), p. 134.

The same distinction is also stressed in the Declaration Concerning the Admission to Holy Communion of the Faithful Who Are Divorced and Remarried, issued by the Pontifical Council for Legislative Texts on June 24, 2000 (=PCLT Declaration). The Declaration addressed the erroneous interpretations of c. 915 which call for the necessity of establishing "[…] the presence of all the conditions required for the existence of mortal sin, including those which are subjective, necessitating a judgment of a type that a minister of Communion could not make *ab externo* […]."[15] The same document, in no. 2a, clearly states that in the context of c. 915, the grave sin is to be understood "objectively," that means that the minister of Communion should not be required to judge the worthiness of the person to receive Communion on the basis of an analysis of that person's subjective imputability,[16] but only on the basis of external evidence of the persisting situation of a manifest grave sin.

Indeed, confusing the verification of the condition of "grave sin, understood objectively,"[17] with the proof of the existence of the necessary conditions for committing a personal grave sin gives a foundation for misinterpretation of c. 915.

Regarding his analysis of the term "manifest" (*manifestus*), Travers states that "[b]ecause this word does not appear to have a technical theological or canonical usage, its proper meaning is to be sought in ordinary usage."[18] However, if one looks at this word as a part of an expression, namely *manifestum grave peccatum*, one can propose another solution to the problem of understanding c. 915, and of the notion of "manifest grave sin" in particular.

Canon 915 states:

> Those who have been excommunicated or interdicted after the imposition or declaration of the penalty and others obstinately persevering in manifest

[15] "[…] tutte le condizioni, anche soggettive, richieste per l'esistenza di un peccato mortale, per cui il ministro della Comunione non potrebbe emettere *ab externo* un giudizio genere" (Pontifical Council for Legislative Texts [=PCLT], declaration, 24 June 2000, in *Communicationes*, 32 [2000], p. 159, English translation in W.H. Woestman, *Sacraments: Initiation, Penance, Anointing of the Sick, Commentary on Canons 840-1007,* 3rd ed., revised and updated, Ottawa, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 2004, p. 434).

[16] "il peccato grave, inteso oggettivamente, perché dell'imputabilità soggettiva il ministro della Comunione non potrebbe giudicare" (PCLT, declaration, in *Communicationes*, 32 [2000], p. 160, English translation in Woestman, *Sacraments*, p. 435).

[17] *Ibid.*

[18] Travers, "Reception of the Holy Eucharist by Catholics Attempting Remarriage after Divorce and the 1983 Code of Canon Law," p. 200.

> grave sin are not to be admitted to holy communion (Ad sacram communionem ne admittantur excommunicati et interdicti post irrogationem vel declarationem poenae aliique in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes).[19]

As the first clause of c. 915 referring to those under the penalty of excommunication and interdict (imposed or declared) is not causing interpretative difficulties, the second part of the canon needs a closer look at. The pertinent text can be thus reduced to the following:

> […] others obstinately persevering in manifest grave sin are not to be admitted to holy communion (Ad sacram communionem ne admittantur […] alii in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes).

First, the pronoun *alii* (+*que*) in its plural form comes from *alius*, meaning "another," "other." The dictionary meanings offer multiple possibilities, but from the context it appears that it is referring to something that although different, nevertheless has something in common with the preceding clause.[20] The situation of suffering from a medicinal penalty points to an enduring state of affairs rather than to a particular act (which constituted a crime) which brought about the penalty. Although not a convincing argument in itself, this observation can be supportive in ascertaining the meaning of the canon.

It is quite conspicuous in canonical writings that the qualification "manifest" is not considered as an essential modifier of the category of "grave sin." Admittedly, one could propose an argument that *manifesto* in the text of c. 915 is not employed as the ablative case of the adjective *manifestus*, but as an adverb *manifesto*[21] with its meaning "manifestly."[22] Then the adverb

[19] The English translation of the canons of the *CIC* is taken from *Code of Canon Law: Latin-English Edition, New English Translation*, prepared under the auspices of the CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, Washington, CLSA, 1999.

[20] *Aliique* appears in 14 canons in the 1983 Code: cc. 89; 134; 443; 485; 535; 706; 757; 915; 968; 1011; 1128; 1388; 1548; 1550.

[21] It can also have the form *manifeste*, employed once in the 1983 Code, in c. 1654, § 2: "The executor is permitted to deal with exceptions concerning the manner and force of the execution but not concerning the merit of the case. If it is discovered from another source that the sentence is null or manifestly unjust (*manifeste iniustam)* according to the norm of cann. 1620, 1622, and 1645, the executor is to refrain from executing it […]."

[22] This seems to be implied, for instance, by Card. Burke when he renders into English c. 913 of the 1982 Schema (PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Codex iuris canonici: Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Typis polyglottis Vaticanis, 1982, p. 167): "Ad sacram communionem ne admittantur excommunicati et interdicti post irrogationem vel declarationem poenae aliique

manifesto[23] would qualify the adjective "grave" and would convey the meaning "manifestly grave." However, the rules of the Latin language would have called for a different wording to convey that sense: *peccatum manifesto grave*. Therefore, *manifestum* is a part of an expression in the ablative *manifesto gravi peccato*, thus an adjective modifying the noun and not an adverb modifying the adjective and, therefore, a part of a canonical term *manifestum grave peccatum*. Such is the understanding given by the Pontifical Council for Legislative Texts: "[…] e gli altri che ostinatamente perseverano in peccato grave manifesto."[24]

The identical form of the expression found in c. 915 is used in c. 1007: "The anointing of the sick is not to be conferred upon those who persevere obstinately in manifest grave sin" (Unctio infirmorum ne conferatur illis, qui in manifesto gravi peccato obstinate perseverent). Interpretation of that canon does not seem, however, to provoke controversy similar to that one of c. 915, perhaps due to the relative infrequency and the usually private character of administering this sacrament when compared to Holy Communion. On the other hand, there is some insight to gain from the process of the drafting of c. 1007. Canon 185 of the *Schema de sacramentis* read: "Unctio infirmorum ne conferatur illis qui graviter deliquerunt et in contumacia manifesto perseverant" (the anointing of the sick is not conferred on those who have sinned gravely and manifestly remain in contumacy).[25] It was discussed during the session of 18–22 April 1977 and apparently the deliberation concerned the use of "manifest." The following text was presented for a debate: "Unctio infirmorum ne conferatur illis qui in gravi peccato manifesto (manifeste?) obstinate (manifeste?) perseverant." The decision was to accept the wording while removing the words in the parentheses. It seems that the problem was in deciding between the alternative of using the term as an adjective in conjunction with the noun *peccatum* or as an adverb determining the manifest character of the gravity of sin or the manifest character of the perseverance in

in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes" as: "The excommunicated and interdicted after the imposition or declaration of the penalty and others who remain obstinately in *manifestly* grievous sin are not to be admitted to Holy Communion [emphasis added]" (BURKE, "Canon 915, p. 45).

23 It is used as an adverb in cc. 41; 749; 831 and 1645, and as an adjective in cc. 915 and 1007.

24 PCLT, declaration, p. 160, English translation in WOESTMAN, *Sacraments*, p. 435.

25 PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur*, Typis polyglottis Vaticanis, 1975, p. 57.

that conduct.[26] The adjective form was chosen, thus, forming the term "manifest grave sin."[27]

From this analysis it can be concluded that the qualification "manifest" in c. 915 is an essential modifier of the category of "grave sin", and therefore the expression *manifestum grave peccatum* is to be considered a distinct term (notion), endowed therefore with its proper meaning, and consequently, its own (logical) extension.[28]

2 — *"Manifest Grave Sin" in the Process of the Revision of the Code*

From the point of view of canonical tradition, the equivalent of c. 915 in *CIC 17* was c. 855, § 1:

> All those publicly unworthy, such as the excommunicated, the interdicted and the manifestly infamous are to be prevented from [receiving] the Eucharist, unless their penance and conversion have been established and they have first satisfied for the public scandal (arcendi sunt ab Eucharistia publice indigni, quales sunt excommunicati, interdicti manifestoque infames, nisi de eorum poenitentia et emendatione constet et publico scandalo prius satisfecerint).

Here the canon points to the condition of persons, "publicly unworthy" (*publice indigni*) and manifestly infamous (*manifesto[que] infames*)[29] rather than to the characteristic of an act (sin). On the other hand, a term referring to the

[26] Foster does not seem to distinguish between the two: "For an otherwise qualified person not to be admitted to Communion, canon 915 requires that he or she must persevere in *manifest grave sin*. For the divorced and remarried, this *perseverance is manifest* in the fact that the Catholic party continues in the objectively sinful relationship" [emphasis added] ("Sacramental Law: Selected Developments in Twenty-Five Years of Praxis," p. 498). The canon refers to a sin that is manifest and not perseverance which is to be obstinate (adverb modifying the verb: *obstinate*).

[27] See *Communicationes*, 9 (1977), p. 344.

[28] The extension of a term (in Fregean terminology, *Bedeutung*) is the set of things of which the term is true, and the intension of a term (the Fregean *Sinn*) is its "sense" (or an occasion of use, or something that distinguishes this term from the same term used in a different sense). Two (or more) terms may have the same extension and different intension. The opposite does not hold, however: two (or more) terms cannot differ in extension and have the same intension (cf. H. PUTNAM, *Mind, Language and Reality*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1975, pp. 216-219).

[29] It seems that the term *infamus* is not used here in the sense specified in *CIC 17* c. 2293 (*infamia iuris vel facti*) necessitating an intervention of the ordinary to declare that a person regained good repute (c. 2295). See C. DE CLERCQ, "La Sainte Communion," in R. NAZ (ed.), *Traité de droit canonique*, 2nd rev. ed., vol. 2, *Des sacrements*, Paris, Letouzey et Ané, 1954, pp. 131–132.

characteristic of the sin, *manifestum mortale peccatum* is found in c. 942 of *CIC 17*, concerning the extreme unction: "Hoc sacramentum non est conferendum illis qui impoenitentes in manifesto peccato mortali contumaciter perseverant […]." Apart from the fact that the qualification *mortale* was changed to *grave*, the expression used in c. 942 of the Pio-benedictine Code is, therefore, the same as in cc. 915 and 1007 of *CIC*.

The development of the drafting process, while showing an evolutive progress of the discussion leading towards the actual wording of the law, adds some new insights regarding its understanding.[30] One can attempt an analysis of the direction of the changes in the text leading towards the present c. 915:

CIC 17 C. 855	1975 Schema *De Sacramentis* C. 75	1980 Schema C. 867	1982 Schema C. 913
§1. All those publicly unworthy, such as the excommunicated, the interdicted and the manifestly infamous are to be prevented from (receiving) the Eucharist, unless their penance and conversion have been established and they have first satisfied for the public scandal. §2. The minister is also to refuse occult sinners, if they request secretly and he knows that they have not repented; not, however, if they ask publicly and he cannot pass over them without (provoking) scandal.	Those who have gravely sinned and manifestly remain in contumacy are not to be admitted to the celebration of the Most Holy Eucharist or to Communion.	Those who have gravely and publicly sinned and manifestly remain in contumacy are not to be admitted to Holy Communion.	Those who have been excommunicated or interdicted after the imposition or declaration of the penalty and others obstinately persevering in manifest grave sin are not to be admitted to holy communion.

30 Michiels points out to the cognitive value of the legislator's consultations with the canonists in the process of preparation of the law, and their private interpretation. The presumption is that in such a case, if the legislator uses certain expressions proposed by the scholars, he does it in the same sense. Hence the analysis of the preparatory phases of the process of creation of the law always maintains its importance. See G. Michiels, *Normæ generales iuris canonici: commentarius libri I Codicis iuris canonici*, editio altera penitus retractata et notabiliter aucta, vol. 1, Paris, Desclée et Socie, 1949, pp. 530-533.

§1. Arcendi sunt ab Eucharistia publice indigni, quales sunt excommunicati, interdicti manifestoque infames, nisi de eorum poenitentia et emendatione constet et publico scandalo prius satisfecerint. §2. Occultos vero peccatores, si occulte petant et eos non emendatos agnoverit, minister repellat; non autem, si publice petant et sine scandalo ipsos praeterire nequeat.	Ad Sanctissimae Eucharistiae celebrationem aut communionem ne admittantur qui graviter delinquerunt et in contumacia manifesto perseverant.[31]	Ad sacram communionem ne admittantur qui graviter et publice deliquerunt et in contumacia manifesto perseverant.[32]	Ad sacram communionem ne admittantur excommunicati et interdicti post irrogationem vel declarationem poenae aliique in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes.[33]

The equivalent of c. 915 in *CIC 17*, namely c. 855, § 1, points to the "publically unworthy," that means those whose unworthiness arose from their personal sin combined with ill will publically manifested.[34] On the other hand, "manifestly infamous" were treated as a subset of the "publically unworthy." The *Rituale Romanum* of 1614 explained the notion of "manifestly infamous" through an enumeration of various kinds of public sinners "[…] the publicly unworthy are to be prevented from Communion; such are the excommunicated, interdicted, and those manifestly [*manifeste*] infamous, as adulteresses, persons living in concubinage, usurers, magicians (*magi*), fortune-tellers (*sortilegi*), blasphemers, and other public sinners of this kind […]."[35] It is noteworthy, however, that the editions of

[31] Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur*, Typis polyglottis Vaticanis, 1975.

[32] Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo, *Schema Codicis iuris canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum*, Typis polyglottis Vaticanis, 1980.

[33] Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo, *Codex iuris canonici: Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Typis polyglottis Vaticanis, 1982, p. 167.

[34] See M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, *De sacramentis*, vol. 1, Turin, Rome, Domus editorialis Marietti, 1943, p. 293.

[35] *Rituale Romanum*, editio princeps (1614), M. Sodi and J.J. Flores Arcas (eds.), Libreria editrice Vaticana, 2004, p. 49 (57), English translation in Woestman, *Sacraments*, p. 137 (with adaptations).

the Ritual published after the promulgation of the *CIC 17* did not include such a list.[36]

During the process of the revision of the Code of Canon Law, c. 75 of the 1975 Schema *De sacramentis* (corresponding to *CIC 17* c. 855) proposed a different wording: "Those who have gravely sinned and manifestly remain in contumacy are not to be admitted to the celebration of the Most Holy Eucharist or to Communion." The drafters proposed a reference to the gravity of the act of sinning (*graviter delinquerunt* "gravely sinned") rather than to a characteristic of the person.[37] The term *manifesto* was employed as an adverb qualifying further the evident character of persisting in contumacy (*in contumacia manifesto perseverant*).

The discussion in the coetus *De sacramentis* reveals that the consultors of the Commission were aware specifically of a request included in some animadversiones to include a possibility of the reception of Holy Communion by the divorced and remarried. All of the consultors agreed that it was beyond their competence to discern this matter as such a decision would pertain to the Holy See.[38] Moreover, the reference to the celebration of the Most Holy Eucharist was deleted, in order to remain strictly in the sphere of participation in the Holy Eucharist. What is more important, however, with regard to the description of sin, the words "and publicly" (*et publice*) were added to the existing qualifier "gravely" (*graviter*).[39] The reason for this addition was not recorded. One can speculate that the phrase "they who have gravely sinned and manifestly remain in contumacy" lacked an indication of the public character of the sin itself (while it was so for contumacy), and consequently, also those who had gravely sinned but whose sin remained occult would have come under the scope of the canon. On the other hand, one might also consider that including in the text of the canon the notion of contumacy presupposed, at least to some extent, the publicity of the sin.

In the 1980 Schema of the Code of Canon Law then, the corresponding canon was numbered 867 and read:

> Those who have gravely and publicly sinned and manifestly remain in contumacy are not to be admitted to Holy Communion.

[36] See Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, p. 293.

[37] Even though the grammatical form *graviter delinquere* refers actually to an act of sinning, it can be interpreted as pointing to the category of *peccatum grave*. The proposed text of c. 75 was discussed at the meetings of the Special Committee on the Sacraments (*Coetus specialis de sacramentis*) from May 29 to June 2 of 1978. See *Communicationes*, 13 (1981), pp. 412–413.

[38] See *ibid*., p. 412.

[39] See *ibid*., pp. 412–413.

The discussion on c. 867 shows that one of the Fathers of the Commission judged the text to be too generic, especially when compared with c. 1135 of the same Schema concerning those deprived of an ecclesiastical funeral. Another Father deemed c. 867 too tempered when compared with c. 855 of the 1917 Code and omitting the question of scandal, referred to in c. 855, § 2.[40] Nevertheless, it was decided that the new text is adequate, as it points to the gravity of the act, its public character and contumacy and, definitely (*certo certius*) includes in its scope the divorced and remarried.[41]

The equivalent of c. 867 appeared as c. 913 in the 1982 Schema. It read:

> Those who have been excommunicated or interdicted after the imposition or declaration of the penalty and others obstinately persevering in manifest grave sin are not to be admitted to holy communion.[42]

It constitutes a significant departure from the wording of c. 867, but, on the other hand, in a certain sense, a comeback to the norm of c. 855 of the 1917 Code. The notion of public sin was retired, and instead, the adverb *manifesto* describing in c. 867 the character of contumacy was employed in c. 913 as an adjective determining the notion of grave sin (*manifestum peccatum grave*), while the contumacy was qualified by the adverb *obstinate*.

As an explanation of this change it can be proposed what follows. First, *CIC 17* c. 855 § 1 did not refer directly to the category of sin but to the condition of persons (*publice indigni* and *manifesto infames*) due to their sins as penance and conversion were listed as the requirements for admission to Holy Communion. Nevertheless, in § 2 of the same canon, the occult sinners (*occulti peccatores*) were opposed to those mentioned in the preceding paragraph. Therefore, it seems that the legislator considered in the first part of

[40] Paragraph 1 of c. 855 speaks about the scandal caused by the sinful behaviour of the person, while paragraph 2 refers to the scandal caused by the minister of the Holy Communion withholding it publically from occult sinners.

[41] PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis iuris canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, Typis polyglottisVaticanis, 1981, p. 214; in *Communicationes*, 15 (1983), p. 194.

[42] One can ask if Card. Burke's translation of c. 913 is correct: "The excommunicated and interdicted after the imposition or declaration of the penalty and others who remain obstinately in *manifestly* [emphasis added] grievous sin are not to be admitted to Holy Communion" (BURKE, "Canon 915," p. 45). In the text of c. 913 "manifesto" describes the specific category of "grave sin," when in Burke's translation "manifesto" points to the obviousness of the gravity of sin. Two phrases later in his article, he says, nevertheless: "The text of the canon is clear. Those under the imposed or declared ecclesiastical penalties of interdict and excommunication, and those who obstinately persist in *manifest* [emphasis added] grave sin are not to be given Holy Communion" (*ibid.*, p. 46).

c. 855 those persons whose condition as sinners is publicly verifiable (*publice indigni*), without, however qualifying them strictly as public or manifest sinners. Canon 915 introduces such a qualification (manifest), referring it however to sin rather than a person.

In order to determine the purpose of this new expression, one should notice that in the 1917 Code there is one instance of having the two terms, "public" and "manifest" put together when referred to sinners. It is in c. 1240, § 1:

> Ecclesiastica sepultura privantur, nisi ante mortem aliqua dederint poenitentiae signa: 1º Notorii apostatae a christiana fide, aut sectae haereticae vel schismaticae aut sectae massonicae aliisve eiusdem generis societatibus notorie addicti; 2º Excommunicati vel interdicti post sententiam condemnatoriam vel declaratoriam; 3º Qui se ipsi occiderint deliberato consilio; 4º Mortui in duello aut ex vulnere inde relato; 5º Qui mandaverint suum corpus cremationi tradi; 6º Alii *peccatores publici* et *manifesti* [emphasis added].

Although *CIC 17*, c. 1240 did not refer directly to sin, but rather to sinners, it still distinguished between sinners whom it determined as "public" and those termed "manifest."[43] Using the notion of public crime taken from *CIC 17* c. 2197, 1°, one can assume that "public" sinners are those whose sin is "[…] already commonly known or the circumstances are such as to lead to the conclusion that it can and will easily become so […]"[44] while the meaning of the term "manifest" poses a problem.

If the coordinating conjunction "et" in the term *peccatores publici et manifesti* in c. 1240, § 1, 6° is to be taken as a logical conjunction (in the sense "and, at the same time"), the expression *peccatores publici et manifesti* could be understood as constituting a new category of "public manifest sinners." "Manifest" would add a modification to the second part of the above notion, pointing to the evident, obvious character of being a sinner.[45]

43 The equivalent norm in the 1983 Code of Canon Law, c. 1184, § 1, 3° mentions "[other] manifest sinners" ([*alii*] *peccatores manifesti*) as those who are to be denied Church funeral rites if that cannot be granted without public scandal to the faithful.

44 T.L. Bouscaren, A.C. Ellis, and F.N. Korth, *Canon Law: A Text and Commentary*, 4th rev. ed., Milwaukee, WI, The Bruce Publishing Company, [1966], p. 865. Cf. J. Hendriks, " 'Ad sacram communionem ne admittantur … ' Adnotationes in can. 915," in *Periodica de re canonica*, 79 (1990), p. 167: "Peccatores publici tantum erant illi quorum indignitas communiter nota erat vel facile divulgaretur."

45 Hendriks includes the following elements in his definition of "manifest:" "Manifestum est peccatum quod est certum, definitum ac clarum atque saltem in se publicum ('quod probari in foro externo potest' c. 1074) (Manifest sin is a sin which is [known, established as] certain, definite [determined] and evident, and besides at least public in itself ('which can be proved in the external forum' c. 1074)" (" 'Ad sacram communionem ne admittantur … '," p. 170).

In his commentary on c. 1240, T.L. Bouscaren treats the expression "public and manifest sinners" as one term (a logical conjunction), while he remarks that although the meaning of the words "public and manifest sinners" appears clear, the application of the norm was not:[46]

> Any notorious crime (c. 2197) would make the perpetrator a public sinner; but it must be admitted that the term applies also to one against whom no notorious crime in the canonical sense can be proved, because if the sinful life of the deceased is public and manifest, inevitable scandal would attach to granting him ecclesiastical burial.[47]

Following Bouscaren's comment it can be said that the notion of "manifest sin" points to the situation when no particular sin could have been proven against a person but otherwise his/her life condition was considered sinful and this situation was public and obvious. On the other hand, a question can be asked if the additional qualifier "manifest" added to "public" was conveying a clear meaning.

However, if the coordinating conjunction "et" in the expression *peccatores publici et manifesti* is to be taken as a logical disjunction (in the sense "or"),[48] then the term *peccatores manifesti* introduces a distinct notion than *peccatores publici*.

The first drafts of what eventually became c. 915 steered towards determining the precise category of sinners being excluded from Holy Communion. In

[46] "Hæc est causa in qua maior est difficultas, tum ad determinandum in casu particulari utrum agatur de peccatore *publico* et *manifesto*, tum quia non videtur sufficere quodlibet peccatum cum ignorantia cuiusvis signi poenitentiae ante mortem dati" (F.X. WERNZ, *Ius canonicum*, ad Codicis normam exactum opera P. Petri Vidal, t. 4, vol. 1, *Ius matrimoniale*, editio tertia a P. Aguirre recognita, Rome, Apud ædes Universitatis Gregorianæ, 1934, p. 702, no. 586). On the basis of various canonical sources, Wernz proceeds to enumerate the instances of public and manifest sinners; among others he lists those who "publically and habitually live in a state of sin […] for example, those who live in a public concubinage or (another) sinful union, in a merely civil marriage" ([…] publice et habitualiter in statu peccati vivunt (…) v.gr. in publico concubinatu aut meretricio viventes, qui in matrimonio tantum civili vivunt) (*ibid*., p. 703).

[47] BOUSCAREN, ELLIS, and KORTH, *Canon Law*, p. 691. On the other hand, the *Rituale Romanum* puts persons living in concubinage simply in the category of public sinners. See p. 49 [57], English translation in WOESTMAN, *Sacraments*, p. 137. According to the notion of notoriety in c. 2197, notorious (in fact) was considered a crime "[…] if it is publically known and was committed under such circumstances that no manoeuver can conceal or any legal defense excuse it" (BOUSCAREN, ELLIS, and KORTH, *Canon Law*, p. 865).

[48] "[…] particulae 'et', 'vel', 'aut', 'seu', aliquando ex contextu sensum habent copulativum, aliquando vero disjunctivum vel alternativum" (MICHIELS, *Normæ generales iuris canonici*, p. 522). For a discussion of the usage of *et* in canonical texts, see P.J. BROWN, *Canon 17 CIC 1983 and the Hermeneutical Principles of Bernard Lonergan*, Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999, pp. 331–334, 362–367.

this regard, one can deliberate if the remark of one participant of the discussion of c. 867 in the Commission, alleging that the text is too generic in comparison with c. 1135 was not actually taken into account in formulating c. 913. Yes, the Commission stated that the new text (c. 867) "definitely" (*certo certius*) includes the divorced and remarried,[49] but some doubt remains, if this would be so: while c. 855 included the notion of manifest situations of infamy (and, indirectly, referred to a sin), c. 867 seems to limit the scope of those affected by the norm to grave and public sinners. The divorced and remarried not necessarily fall under the notion of public sinners in the strict sense, or at least, it could be argued so on the basis of the fact that not always there is an external proof of them actually engaging in sexual acts with each other (which would constitute a sin). Canon 913 avoids this objection through attaching the qualifier *manifestus* to the notion of grave sin.

The process of drafting of c. 1184 is revealing as well: c. 40 of the draft (corresponding to *CIC 17* c. 1240) stated:

> § 1. Unless they gave some signs of repentance before death, sinners who cannot be granted an ecclesiastical funeral without public scandal to the faithful must be deprived of it (Exequiis ecclesiasticis privandi sunt, nisi ante mortem aliqua dederint poenitentiae signa, peccatores quibus eaedem non sine publico fidelium scandalo concedi possunt).[50]

Evidently, the notion of public and manifest character of sinners (and, consequently, their sins) as in c. 1240 was abandoned in favour of a general expression "sinners" without any further qualifiers. Logically speaking, it could then refer to any category of sinners, or, perhaps, only to the primary designate of the term "sin," i.e. personal sin. The discussion reveals that many of the ecclesiastical authorities who had been consulted about the Schema complained that the canon offers way too much of a generic statement on the category of persons to whom the ecclesiastical burial would be denied and the ensuing criterion would be too flexible, placing on parish priests the onus of determining who should be deprived of the Church funeral. Several asked, therefore, for a list (not necessarily taxative) that would make the norm of the canon applicable in a uniform manner. The consultors agreed as to the fact that composing such a list would be advantageous.[51] The further discussion referred to various classes of sinners: notorious apostates, heretics and schismatics, notorious excommunicated

[49] Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo, *Relatio complectens*, p. 214; in *Communicationes*, 15 (1983), p. 194.

[50] See Ex Actis Pont. Comm. *CIC* Recognoscendo, Coetus studiorum "De locis et de temporibus sacris deque cultu divino," in *Communicationes*, 12 (1980), p. 355.

[51] See *ibid*.

(persons), and, specifically, to those belonging to associations hostile towards the Catholic Church. Here two consultors remarked that there would have been a difficulty in determining the grade of adhesion to such an association, therefore it is better not to mention them in the canon explicitly; those, however, who would have gravely and manifestly sinned in this regard, would be deprived of the funeral as manifest sinners (*[…] quia peccator manifestus*).[52] It seems, therefore, that the consultors included the category of manifest sinners in the generic term "sinners" of c. 40. The vote was 3 for, and 4 against including those belonging to hostile associations as a distinct class of sinners, though.[53]

Another proposed item of the list of sinners to be deprived of ecclesiastical funerals was the class of those whose life is completely contrary to the demands of the Christian life. The decision of the coetus was identical as above. One can notice that the description of this category of sinners is close to the notion of manifest sinners.

Finally, the inclusion of the class of *alii pecatores manifesti* was successfully voted in (5 to 2). The ensuing version of the canon was, therefore:

> § 1. Sepultura ecclesiastica privandi sunt, nisi ante mortem aliqua dederint paenitentiae signa:
>
> 1° notorii apostatae, haeretici et schismatici;
>
> 2° qui proprii corporis cremationem elegerint ob rationes fidei christianae adversas;
>
> 3° alii peccatores manifesti quibus sepultura ecclesiastica non sine publico fidelium scandalo concedi potest."[54]

It appears, therefore, that the class of manifest sinners overlaps the preceding categories of sinners, as no. 3 says "other" (*alii*).

Canon 1135, §1 of the 1980 Schema was, finally:

> Unless they gave some signs of repentance before death, the following must be deprived of ecclesiastical funerals: 1° notorious apostates, heretics, and schismatics; 2° those who chose the cremation of their bodies for reasons contrary to Christian faith; 3° other manifest sinners who cannot be granted ecclesiastical funerals without public scandal of the faithful (Exequiis ecclesiasticis privandi sunt, nisi ante mortem aliqua dederint paenitentiae

52 "[…] circa hanc classem duo Consultores in luce ponunt difficultates practicas determinandi gradum adhaesionis doctrinis consociationis Ecclesiae forte infensae, quare prudens videtur ut tales addicti consociationibus non recenseantur explicite in canone, ita ut si quando aliquis ex hoc capite graviter et manifeste peccaverit privetur exequiis quia peccator rnanifestus" (*ibid*., p. 356).

53 See *ibid*.

54 *Ibid*., pp. 356–357.

signa: 1) notorii apostatae, haeretici et schismatici; 2) qui proprii corporis cremationem elegerint ob rationes fidei christianae adversas; 3) alii peccatores manifesti quibus exequiae ecclesiasticae non sine publico fidelium scandalo concedi possunt).[55]

One can conclude, therefore, that the notion of "manifest sinner" was known to the drafters and introduced into the text of the canon of ecclesiastical funeral rites already on 5 December 1979 as an encompassing term in order to avoid producing a detailed list of sinners deprived of ecclesiastical funerals. In view of the finding that the discussion on c. 867 shows that one of the Fathers of the Commission referred to c. 1135 concerning those deprived of an ecclesiastical funeral, one can hypothesise that in formulation of c. 913 of the 1982 Schema, the proposed version of c. 1135 was taken into account and this way the expression "manifest sin" found its way into c. 913, and, eventually, into c. 915 of the 1983 Code as the wording of c. 913 of the 1982 Schema remained unchanged.

3 — *Canonical Consequences of the Notion Manifestum Grave Peccatum*

After having determined, with a plausible certainty, that the expression *manifestum grave peccatum* constitutes a distinct canonical term, one has to specify its canonical consequences.

One of the areas of disagreement is the question of understanding "manifest" versus "public." Indeed, many authors do not make a distinction between the two.

The claim made in this article is that the terms "manifest grave sin" and "public (grave)[56] sin" are not coextensive (i.e. they do not refer to the identical set of things/reality). At the first glance it might look that the logical extension of the term "manifest" contains a part of the extension of the term "public," that means that the two terms are partly co-extensive. Yes, the meaning of the word "manifest" points to an external, that is a public aspect: the 2000 Declaration of the Pontifical Council for Legislative Texts speaks about a judgment

[55] Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo, *Schema Codicis iuris canonici iuxta animadversiones […] recognitum*. It is identical to the text of c. 1184 of the 1982 Schema and the 1983 Code.

[56] Commentators seem implicitly add this assumption, otherwise the non-coextensiveness of the terms "public sin" and "grave sin" would be obvious, as the term "public sin" would also include the sins which are not grave.

of a minister of Holy Communion made *ab externo*.[57] However, the Pontifical Council speaks about "the manifest character of the situation of grave habitual sin" ("il carattere manifesto della situazione di peccato grave abituale").[58] There must be, therefore, a possibility of discerning, in the external forum, the situation of habitual grave sin. According to St. Thomas Aquinas, an actual mortal sin is a voluntary act posed against the order of right reason. The consequence for the sinner is deprivation of grace, a state of sin, until this has been restored by penance (cf. *Summa theologica*, I-II, q. 87, 6). The canonical doctrine recognized the situation of habitual (continuous or permanent) sin or those in a proximate occasion to sin. Indeed, those living in a merely civil marriage were considered to fall into that category.[59]

A habitual sin presupposes, therefore, an actual sin not remitted by penance. Still, for claiming that someone is in a state of habitual sin, the discernment of an actual personal sin and the lack of penance would need to be proven. The notion of "manifest grave sin" seems to differ from "habitual grave sin" in the fact that no determination of a particular sinful act, in time and in circumstances needs to be made, but the conviction of the existence of the situation of habitual sin proceeds from the presumption formulated on the basis of human experience about the presence of certain facts. Canon 1061, § 2 on the presumption of consummation of marriage can serve here as an example of such a presumption—the fact of cohabitation of a couple, publically evident, forms a basis for the presumption of them having mutual sexual relations. In other words, one has to notice that in the notion of "manifest grave sin" there is no determination of committing a particular sinful act, which brings a difference with the notion of a personal grave sin in c. 916: only if conscious of a particular imputable and gravely sinful act, one is to refrain from Holy Communion. The conclusion is, therefore, that the logical extension of the term "manifest grave sin" is different than the extension of "grave sin" (c. 916) as the former describes a certain state (situation, condition) of life[60] and the latter points to a concrete personal act.

57 See *Communicationes*, 32 (2000), p. 159, English translation in WOESTMAN, *Sacraments*, p. 434.

58 *Ibid*., no. 2c, in *Communicationes*, 32 (2000), p. 161, English translation in WOESTMAN, *Sacraments*, p. 435.

59 "Alii e contra publice indigni sunt quia in peccato habituali aut continuato aut permanente sunt aut in proxima occasione peccandi […]. Talis casus esset […] qui tantum matrimonio civili iuncti sunt […]" (CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici*, p. 294).

60 Cf. JOHN PAUL II, apostolic exhortation *Familiaris consortio*, 22 November 1981, no. 84, in *AAS*, 74 (1982), p. 185, English translation *Apostolic Exhortation* Familiaris Consortio *[…],* Ottawa, Canadian Conference of Catholic Bishops, [1982], p. 159: "They are unable to be admitted thereto from the fact that *their state and condition of life* objectively contra-

Therefore, it seems that the situation of a manifest grave sin cannot be identified with its simply being public (de facto or open to be revealed externally). PCLT Declaration does not use the term "public" when speaking about the external appearance to the faithful: "Given that the fact that these faithful are not living *more uxorio* is per se *occult*, while their condition as persons who are divorced and remarried is per se *manifest* [emphasis added], they will be able to receive Eucharistic Communion only *remoto scandalo*."[61]

It seems, therefore, that while the term "public sin" corresponds to the sin which can be attributed to a given person as a personal action, determined in time and place, and whose occurrence could be proven in the external forum,[62] the term "manifest sin" would designate a public habitual situation of sin, even though no specific sinful action could be, and need be, attributed in time and place, to a given person.[63] To support further this view, a linguistic argument can be advanced, namely there is a difference between the grammatical forms of the word *manifestus*, an adjective with the meaning of "manifest, clear, plain" and *manifestatus*, a perfect passive participle of the verb "manifesto" (exhibit, make public), with the meaning of "exhibited, made public, having been shown clearly." The former is used in c. 915 as an adjective to qualify the category of grave sin, the latter is used, for instance in c. 1057, § 1: "matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime *manifestatus* [emphasis added]," to point to an act that had been *manifested* (externally). This difference between *manifestus* and *manifestatus* shows that "manifest sin" does not necessarily mean an actually manifested specific sinful action: against the couple living in irregular marriage it needs not to be proven that they have actually had sexual relations—their state of life creates the habitual occasion to commit a sin

dict that union of love between Christ and his Church which is signified and effected by the Eucharist [emphasis added]."

61 "Poiché il fatto che tali fedeli non vivono *more uxorio* è di per sé occulto, mentre la loro condizione di divorziati risposati è di per sé manifesta, essi potranno accedere alla Comunione eucaristica solo *remoto scandalo*" (no. 2, in *Communicationes*, 32 [2000], p. 161, English translation in WOESTMAN, *Sacraments*, p. 436).

62 For instance, acts of killing, adultery, etc., attributable to a given person on the basis of factual evidence of the witness(es).

63 A person in the second, invalid marriage lives in a situation of serious habitual sin, nevertheless, this does not necessarily, at least from the point of logic, lead to the conclusion that the person has actually committed a personal sin of forbidden sexual relations. Additionally, one can point to the difference between public and manifest sin on the basis of the meaning of perseverance: one can persevere in a public sin in a figurative sense, but otherwise the sins are identified acts; one can however persevere in a state of life, i.e. in a manifest sin.

and, on the basis of human experience, a reasonable person can presume that those sins have been committed.[64]

To that intuition corresponds the statement from the encyclical letter *Ecclesia de Eucharistia*:

> The judgment of one's state of grace obviously belongs only to the person involved, since it is a question of examining one's conscience. However, in cases of outward conduct which is seriously, clearly and steadfastly contrary to the moral norm, the Church, in her pastoral concern for the good order of the community and out of respect for the sacrament, cannot fail to feel directly involved. The *Code of Canon Law* refers to this situation of a manifest lack of proper moral disposition when it states that those who "obstinately persist in manifest grave sin" are not to be admitted to Eucharistic communion (can. 915; cf. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 712).[65]

It is therefore the question of the lack of proper moral disposition which defines the situation of a manifest grave sin rather then identifying a particular sinful act in time and its circumstances. The existence of certain sins giving rise to the situation of a manifest grave sin is, however, presumed. The presumption of fact ceases to the evidence to the contrary, therefore it is possible to allow the divorced and remarried couple who do not have sexual relations to be admitted, under certain conditions, to Holy Communion.

One of the questions that may add to a better understanding of the term "manifest sin" is the problem of the knowledge of the community about the situation of those to be refused Holy Communion. It seems that not a few authors tend to interpret the notion "manifest sin" as referring to the notoriety of the situation of habitual sin which as such is narrower in its logical extension than the notion of public character of the specific condition (which means that it can be proved in an external forum while not necessarily

[64] Cf. c. 1061, § 2 on the presumption of consummation of marriage.

[65] "De gratiae statu, ut patet, iudicium solum ad singulos homines spectat, cum de conscientiae aestimatione agatur. Quotiens vero de moribus exterioribus agitur graviter et manifesto et perpetuo contra normam moralem, Ecclesia, pro sua pastorali cura boni ordinis communitatis et ex observantia ipsius Sacramenti, non potest quin se etiam appellari sentiat. De hac condicione manifestae moralis impraeparationis loquitur norma Codicis Iuris Canonici ad eucharisticam communionem non admittens quotquot "in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes" inveniuntur (Can. 915; cfr Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, can. 712)" (John Paul II, 17 April 2003, no. 37, in *AAS*, 95 [2003], p. 458, English translation in Woestman, *Sacraments*, p. 360). One can wonder if the wording of the corresponding canon in the *CCEO* (c. 712): "Those who are publicly unworthy are excluded from receiving the Divine Eucharist" is indeed better? The question of who is publicly unworthly still remains.

actually known to a given community). In this regard, J. Bonet Alcón observes that the fact that the objectively grave sin must be manifest means that it is "known publicly by the Eucharistic community or a substantial part of it."[66] Foster agrees and states that: "It is not enough that only the minister of Communion know about the would-be Communicant's irregular marriage situation, especially if he is a priest who learned of this situation in the sacrament of penance."[67] However, while the demands of confessional seal are obvious, the knowledge from other sources can and should be taken into account when determining the course of action of the minister of Holy Communion.

In this regard, Foster cites Gramunt, who describes the meaning of the term "manifest" as "[…] easily recognisable to all observers, although not necessarily recognised by all."[68] With this understanding it appears that the term "manifest" refers rather to the objective character of obviousness of the sinful situation and not to the numerical assessment of its notoriety in a community. What about, however, if the situation is, in fact, unknown to anyone else than the couple and the minister of Holy Communion?

It seems that one has to distinguish here between the *situation* of manifest sin and the notion of public versus occult sins. Can. 855 §2 directed the minister of Holy Communion to "refuse occult sinners, if they request secretly and he knows that they have not repented; not, however, if they ask publicly and he cannot pass over them without (provoking) scandal." It seems that PCLT Declaration confirms that discipline by stating that "[i]n those situations, however, in which these precautionary measures [prior warning] have not had their effect or in which they were not possible, the minister of Communion must refuse to distribute it to those who are *publicly* unworthy [emphasis added]."[69] It seems, therefore, that this statement should be interpreted as an instance when the situation of manifest grave sin is known to the community. There may be, however, situations of those presenting themselves for Holy Communion while being unworthy due to their objective situation, but this fact is unknown to the community, although, in

[66] J. Bonet Alcón, "Comentario a la Declaración del Pontificio Consejo para la Interpretación Auténtica de los Textos Legislativos sobre la Comunión de los Divorciados (Vaticano, 24/6/2000)," in *Anuario argentino de derecho canónico*, 7 (2000), p. 158.

[67] Foster, "Sacramental Law: Selected Developments in Twenty-Five Years of Praxis," p. 494.

[68] I. Gramunt, "Non-Admission to Holy Communion: The Interpretation of Canon 915 (*CIC*)," in *Studia canonica*, 35 (2001), p. 183.

[69] No. 3 in *Communicationes*, 32 (2000), p. 161, English translation in Woestman, *Sacraments*, p. 436.

principle, open to the proof in external forum. If c. 915 is to be assessed also in the light of the canonical tradition, c. 855 §2 of the Pio-Benedictine might indicate that they should be refused if they approach in private, but not if they do it publically. On the other hand, as this is not only a question of possible external scandal, but also of forming their consciences that the divine precept obliges them no matter if their situation is public or occult, they should be reminded ex-post.[70] In a similar vein writes Card. Julian Herranz:

> It is obvious that if only the priest knew the situation of sin, and the faithful approaches Communion, he should give him/her Communion in order not to defame before the community, but is obliged to admonish him/her in private afterwards to adapt their behaviour to the doctrine of the Church.[71]

In other words, while Holy Communion is not publically refused to those couple whose irregular marital situation is known to the minister alone, due to the considerations for possible defamation, the presumption is that their situation of habitual sin remains and as such calls for the pastoral action on the part of the minister, or rather of the priest responsible for the community.[72] It is conspicuous that c. 915, unlike *CIC 17* c. 855 (or *CIC* c. 1184), does not bring the notion of scandal into the wording of the norm. It appears to be the consequence of the fact that the prohibition found in c. 915 "[…] by its nature, is derived from divine law and transcends the domain of positive ecclesiastical laws: the latter cannot introduce legislative changes which would oppose the doctrine of the Church."[73] Consequently, it calls for appropriate measures related to the salvation of souls and not only of satisfying

[70] In this regard, the Christian charity would also dictate this course of action. Card. Burke points to Father Cappello's handy summary of the elements of the canonical discipline regarding the denial of Holy Communion before the codification of church law (F.M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, 7th ed., vol. 1, Turin, 1962, p. 48, n. 5): "The sublime reality of the Sacrament demands that it not be subjected to profanation by unworthy reception. The responsibility of the minister of Holy Communion demands that he not give the Sacrament indiscriminately to those who are not rightly disposed. Pastoral charity requires that Holy Communion be denied for the sake of the salvation of the person wrongly presenting himself to receive and for the sake of those who would be led astray regarding the truth of the Sacrament and the requirements for worthy reception" (Burke, "Canon 915," p. 40).

[71] "Es obvio que si sólo el sacerdote conociese esa situación de pecado, y el fiel se acercase a comulgar, debería darle la Comunión para no difamarlo ante la comunidad, aunque tiene la obligación de amonestarle después en privado para que adapte su proceder a la doctrina de la Iglesia" ("Los limites derecho a recibir la comunión," in *Ius canonicum*, 44 [2004], p. 81, note 24).

[72] See PCLT, declaration, no. 3, in *Communicationes*, 32 [2000], p. 161, English translation in Woestman, *Sacraments*, p. 436.

[73] "[…] per sua natura, deriva dalla legge divina e trascende l'ambito delle leggi ecclesiastiche positive: queste non possono indurre cambiamenti legislativi che si oppongano alla

the demands of public order. In this case, on the basis of divine law, the divorced and remarried even though their situation is unknown in a given milieu, after having been reminded about the consequences of their state of life are to be refused Holy Communion if they approach it again, either in public or in private.[74]

4 — *Recent Interpretations of c. 915 in the North American Milieu*

One can agree with Travers that c. 915 should be interpreted strictly as it restricts the exercise of the right (c. 18) of receiving the Holy Eucharist as stipulated in c. 912.[75]

In its Declaration of 2000, the Pontifical Council for Legislative Texts points to the fact that, in the first place, the divine precept expressed in 1 Cor 11,27–29 concerns the person who is to receive Holy Communion, and c. 916 expresses the norm to follow in this regard. Canon 915 is, however, a logical consequence of c. 916 as applied in the external forum.

In his article in *The Jurist*, Foster points to two problems with interpretation of c. 915. The first issue, the question of an alleged equivocality of the use of the term "grave sin" finds its explanation in pointing to the difference (as to their logical intension and extension) between the terms "grave sin"

dottrina della Chiesa" (*ibid*., no. 1, in *Communicationes*, 32 [2000], pp. 159–160, English translation in WOESTMAN, *Sacraments*, p. 434).

[74] The law allows reception of Holy Communion in a particular case: "If the individual is certain of having committed a mortal sin since last receiving the sacrament of penance, Communion may be received before going to confession […] if […] there is no opportunity of confessing the sin and receiving absolution; there is a grave reason (*gravis ratio*) for celebrating Mass or receiving Communion. […] There is no opportunity of confessing if there is: […] a reason to believe that confession at this time would lead others to judge that the individual is guilty of a grave sin" (WOESTMAN, *Sacraments*, p. 143; cf. CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP AND THE DISCIPLINE OF THE SACRAMENTS, Instruction on Certain Matters to Be Observed or to Be Avoided Regarding the Most Holy Eucharist *Redemptionis Sacramentum*, 25 March 2004, no. 81, in *AAS*, 96 [2004], p. 574, English translation in WOESTMAN, *Sacraments*, p. 391). However, the principle of avoiding defamation is operative for those whose grave sin is in principle open to a sacramental absolution (all the necessary conditions on the part of the penitent, except for the confession of sins, being fulfilled), and not for those who have no will to terminate the situation of a habitual grave sin (divorced and remarried) and therefore unable to receive valid absolution.

[75] See TRAVERS, "Reception of the Holy Eucharist by Catholics Attempting Remarriage after Divorce and the 1983 Code of Canon Law," pp. 193–194.

and "manifest grave sin." The other problem refers to an alleged equivocality of the use of the term "obstinate (perseverance):"

> It seems clear that the declaration understands the term *perseverantes* to mean "the existence of an objective situation of sin that endures in time" and the adverb *obstinate* to mean "the will of the individual member of the faithful does not bring to an end, no other requirements (attitude of defiance, prior warning, etc.) being necessary to establish the fundamental gravity of the situation in the church."[76]

One has to give credit to Foster in his assessment of the ordinary, lexical meaning of the term "obstinacy:" "If obstinacy does not mean defiance by a person after a prior warning, then what does it mean? The declaration's interpretation of obstinate all but guts the term of its meaning."[77] Following an analysis of the dictionary meaning of the term *obstinate* provided by Travers,[78] Foster concludes that

> [a]ccording to common usage, obstinacy means stubbornness, implying that the obstinate one has been admonished by another person to give up his or her errant behaviour and yet refuses to due so. In other words, the notion of obstinacy necessarily includes the intervention of another party in an effort to change the wayward behaviour of a person who, after the intervention, refuses to change.[79]

Before referring to the common usage of the term, one should determine, if the term has a specific canonical meaning. Surprisingly, *obstinate* is not found in the 1917 Code and found in the 1983 Code only twice, in cc. 915 and 1007, thus precisely in the context of manifest grave sin. That might point to its having a technical meaning. However, when one takes the translation of the 1983 Code into English, available on the Vatican Internet site,[80] one can find the English adverb "obstinately" used in c. 1371, 1°, in order, however, to render into English the Latin term *pertinaciter*, or the English adjective "obstinate" used in c. 751 for Latin term *pertinax*, in c. 1326, 1° for *pertinacia*, while *pertinax* in c. 696 is translated as "stubborn." The conclusion from this analysis is that the Latin term *obstinate* may have a distinctly different meaning than the term *pertinax* (and its derivative).

76 Foster, "Sacramental Law: Selected Developments in Twenty-Five Years of Praxis," p. 498.

77 *Ibid.*

78 See Travers, "Reception of the Holy Eucharist by Catholics Attempting Remarriage after Divorce and the 1983 Code of Canon Law," pp. 201–202.

79 Foster, "Sacramental Law: Selected Developments in Twenty-Five Years of Praxis," p. 498.

80 From *Code of Canon Law: Latin-English Edition, New English Translation*, prepared under the auspices of the Canon Law Society of America, Washington, CLSA, 1999.

Although there is an indication that *pertinax* conveys a stronger intensity of an action: "that holds fast, that clings firmly, very tenacious,"[81] nevertheless, the terms *obstinatus* and *pertinax* seem to be used interchangeably. For instance, in *A Latin Dictionary* of Lewis and Short, *obstinatus* means "firmly set, fixed, resolved, in a good or bad sense; determined, resolute, steadfast, inflexible, stubborn, obstinate (class[ical]; syn[onym]: *pervicax*, *pertinax*)."[82]

The rarity of the use of *obstinate*, and moreover, in the precise context of a "grave manifest sin" adds to the hypothesis that it indeed has a technical meaning. One can, therefore, conclude that PCLT Declaration offers in fact the technical description of the meaning of *obstinate*, or to be correct, *l'ostinata perseveranza* (translated into English as "obstinate persistence"), in no. 2b:

> obstinate persistence, which means the existence of an objective situation of sin that endures in time and which the will of the individual member of the faithful does not bring to an end, no other requirements (attitude of defiance, prior warning, etc.) being necessary to establish the fundamental gravity of the situation in the Church.[83]

From this explanation one can argue that the elements of the obstinacy consist of the endurance of the situation of sin in time which the person (either deliberately and intentionally or simply as a matter of fact) does not terminate.

While it seems that the notion of continuance is provided sufficiently for by the notion of perseverance, *obstinate* would, nevertheless, add something to the intention of the person (or lack of it, though it seems that obstinacy would normally require some kind of conscious resolve—otherwise the notion of perseverance might have been sufficient in this context). But, contrary to other commentators' opinions,[84] it does not necessarily need to be a defiant resolve: just any determination, in good or bad faith to continue in a given course of action (of state, condition of life).[85]

[81] *A Latin Dictionary*, founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary, revised by C.T. Lewis and C. Short, Oxford, Clarendon Press, 1879 [rep. 1969], p. 1358.

[82] *Ibid*., p. 1244.

[83] In *Communicationes*, 32 (2000), p. 161, English translation in Woestman, *Sacraments*, p. 435.

[84] Cited by Foster, "Sacramental Law: Selected Developments in Twenty-Five Years of Praxis," pp. 498–501.

[85] Actually, Foster may have a point that PCLT Declaration's explanation of the notion "obstinately persevere" is not very fortunate – at least as far as the English rendering of the Declaration is concerned. Perhaps "deliberately" (*deliberate*) or "resolvedly" (*decernente*) instead of "obstinately" would have been a better choice for the wording of c. 915?

Additionally, Foster distinguishes between the interpretation of the term "obstinate" respective of different situations of the faithful:

> For divorced and remarried Catholics in the Communion procession, the PCLT declaration holds that the person need be neither defiant nor the subject of a prior warning before Communion can be denied. In the case of Catholic politicians who legislatively support intrinsic moral evils, however, the CDF and canonists call for both the giving of some warning to the offender and his or her rejection of the pastoral intervention before Communion can be denied.[86]

To support an argument that obstinate perseverance in the case of politicians supporting legislation favouring procured abortion and other legislation contrary to the natural moral law requires a prior warning, Foster quotes Card. Raymond Burke: "Regarding those who obstinately persist in manifest grave sin, it is necessary to know that indeed the person does obstinately persist, that is, that his pastor has informed him about the grave and public sinfulness of what he is doing and has cautioned him about not approaching to receive Holy Communion."[87] On his part, Card. Burke refers to J. McAreavey's commentary on c. 915: "Likewise excluded are those 'who obstinately persist in manifest grave sin.' In this third case, unlike the first two [imposed or declared penalty of excommunication or interdict], there has been no public imposition or declaration of the person's state and so, before a minister can lawfully refuse the Eucharist, he must be certain that the person obstinately persists in a sinful situation or in sinful behaviour that is manifest (i.e. public) and objectively grave."[88] From this commentary does not follow, however, that obstinacy is necessarily to be understood as persisting in one's sinful behaviour after having been warn by the pastor of souls. Similarly, a comment provided by John Beal and quoted by Foster: "To be refused admission to holy Communion, one must also 'obstinately persist' in manifest grave sin. Such obstinate persistence presupposes that the one who would refuse politicians Communion has engaged in a serious effort to teach them to see the truth of the church's teaching and the error of their ways, […]"[89] is not aimed at determining if the pastoral intervention is necessarily required before the refusal of Holy Communion. Beal seems concerned here with the task of forming the consciences of politicians. And

86 *Ibid.*, p. 501.

87 *Ibid.*, p. 500, quotation from Burke, "Canon 915," p. 46.

88 J. McAreavey, "Title III: The Blessed Eucharist," in G. Sheehy et al. (eds.), *The Canon Law: Letter & Spirit, A Practical Guide to the Code of Canon Law*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 1995, p. 503.

89 J.P. Beal, "Holy Communion and Unholy Politics," in *America*, 21-28 June 2004, p. 18.

finally, PCLT Declaration,[90] in no. 2b rather clearly states that obstinate persistence does not include such requirements as "attitude of defiance, prior warning, etc."[91] in order to determine "the fundamental gravity of the situation in the Church."

Card. Burke in his conclusions states:

> [...] the discipline requires the minister of Holy Communion to forbid the Sacrament to those who are publicly unworthy. Such action must not be precipitous. The person who sins gravely and publicly must, first, be cautioned not to approach to receive Holy Communion. The memorandum, "Worthiness to Receive Holy Communion", of Cardinal Joseph Ratzinger, in its fifth principle, gives the perennial pastoral instruction in the matter. This, in fact, is done effectively in a pastoral conversation with the person, so that the person knows that he is not to approach to receive Holy Communion and, therefore, the distribution of Holy Communion does not become an occasion of conflict.[92]

It seems, however, that Card. Ratzinger cannot be quoted as a supporter of this strategy. Indeed, in his letter "Worthiness to Receive Holy Communion" sent to the United States Conference of Catholic Bishops (USCCB) prior to its June 2004 meeting, in no. 5, Card. Ratzinger states:

> Regarding the grave sin of abortion or euthanasia, when a person's formal cooperation becomes manifest (understood, in the case of a Catholic politician, as his consistently campaigning and voting for permissive abortion and euthanasia laws), his Pastor *should* [emphasis added] meet with him, instructing him about the Church's teaching, informing him that he is not to present himself for Holy Communion until he brings to an end the objective situation of sin, and warning him that he will otherwise be denied the Eucharist.[93]

One has, however, to consider Principle 6 of his letter:

> When "these precautionary measures have not had their effect or in which they were not possible," and the person in question, *with obstinate*

[90] From the methodological point of view, assessing the meaning of the term "obstinacy" on the basis of analysing authors who wrote before PCLT Declaration has been promulgated—which threw a new light on the issue—is not without problems. Burke and Beal wrote thereafter, nevertheless, from the opinion of those two canonists (Huels, Myers, Travers, John McAreavey wrote before the year 2000, so it is not justified to say that they treated the issue within the same context) one cannot conclude that the law always requires the pastoral intervention in the case of politicians. The solution compatible with the one foreseen for divorced and remarried can be maintained, and Card. Ratzinger's letter is supporting the equal treatment of both cases.

[91] "[...] atteggiamento di sfida, ammonizione previa, ecc." (in *Communicationes*, 32 [2000], p. 161, English translation in Woestman, *Sacraments*, p. 435).

[92] Burke, "Canon 915," p. 56.

[93] In *Origins*, 34 (2004), p. 134.

> *persistence, still presents himself* [emphasis added] to receive the Holy Eucharist, "the minister of Holy Communion must refuse to distribute it" (cf. Pontifical Council for Legislative Texts Declaration "Holy Communion and Divorced, Civilly Remarried Catholics" [2002], nos. 3–4).[94]

This corresponds with the PCLT declaration, no. 3:

> Naturally, pastoral prudence would strongly suggest the avoidance of instances of public denial of Holy Communion. Pastors must strive to explain to the concerned faithful the true ecclesial sense of the norm, in such a way that they would be able to understand it or at least respect it. *In those situations, however, in which these precautionary measures have not had their effect or in which they were not possible* [emphasis added], the minister of Communion must refuse to distribute it to those who are publicly unworthy.[95]

First of all, the PCLT states that the warning/pastoral intervention are "precautionary measures" (so they do not constitute an element necessary to bring upon the "obstinate perseverance" quality, and moreover, even when those measures are not possible, the Communion is to be denied.[96]

A careful reading of Principle 5 leads to the conclusion that Holy Communion is to be denied to those who obstinately persist in grave manifest sin, while the warning presupposes that this situation of persisting in manifest grave sin has already occurred and the person is simply informed about the external consequences. It seems, however that there is a certain confusion here. Actually, c. 915 speaks about those "obstinately persisting in a manifest grave sin", meaning the habitual state of sin, and not obstinately persisting in presenting themselves for Holy Communion. These two are something altogether different as specific actions! One has to distinguish here between the situation of obstinate persistence in manifest grave sin and obstinate persistence in presenting oneself for Holy Communion.

No doubt that these two different actions, promoting evil legislation with the ensuing ineligibility for the admission to Holy Communion while remaining in the state of manifest sin and being refused when presenting oneself for Holy Communion are linked as the cause/effect, nevertheless obstinacy referred to in c. 915 is related to perseverance in manifest grave sin. Moreover, such a person does not have to be obstinate in persisting in presenting oneself for Communion: even in the first, singular instance the Communion is to be

[94] *Ibid.*

[95] In *Communicationes*, 32 (2000), p. 161, English translation in WOESTMAN, *Sacraments*, p. 436.

[96] Card. Burke omits Card. Ratzinger's reference to PCLT, no. 3 when presenting Principle 6 of Card. Ratzinger's letter, though. See BURKE, "Canon 915," p. 37.

denied if the conditions of c. 915 are verified,[97] even though obstinacy resulting from a refusal to follow an admonishment would not have been realized.[98]

On the other hand, one cannot be oblivious to the real life situations, as Card. Burke remarks: "I am deeply aware of the difficulty which is involved in applying the discipline of can. 915. I am not surprised by it and do not believe that anyone should be surprised. Surely, the discipline has never been easy to apply. But what is at stake for the Church demands the wisdom and courage of shepherds who will apply it."[99] How to interpret, therefore, the question of verifying obstinacy in the cases of politicians? Obviously, the ideal situation would include approaching them first. However, the determination of obstinate character of their persistence in manifest sin can be established in an analogous way as for divorced and remarried. Following the description of obstinacy in PCLT Declaration one can point to "[…] the existence of an objective situation of sin that endures in time and which the will of the individual member of the faithful does not bring to an end […]."[100] In the present political culture in North America it would have been impossible for a politician not to know that his/her course of action regarding abortion or euthanasia (as singled out in Card. Ratzinger's letter) collides with the teaching of the Church's pastors. This teaching has been made heard among the Catholic (and not only Catholic) population and some high-profile case of politicians finding themselves in the situation of open contradiction of the moral principles (putting aside whatever justification they might have offered to explain their actions) contribute to the understanding that no other requirements (attitude of defiance, prior warning, etc.) would have been necessary to "establish the fundamental gravity of their situation in the Church."[101]

[97] One cannot but make a remark that perhaps Card. Ratzinger himself did not distinguish sufficiently between these two different aspects while he places the accent on the obstinacy of presenting for Communion, taking for granted the obstinacy in persisting in the course of sinful action, which is the actual cause of employing the prohibitive measure. On the other hand, one cannot claim that he insisted on the necessity of a prior pastoral intervention before the act of refusal of Holy Communion.

[98] On might propose this as the reason that PCLT in no. 3 does not use the phrase "obstinately persisting" (as in Card. Ratzinger's latter to the US bishops) but "publically unworthy" when there is a question of refusal of Holy Communion in cases in which the precautionary measures have not had their effect or in which they were not possible. The wording "the minister of Communion must refuse to distribute it to those who are publicly unworthy" avoids thus any connotation that the refusal is linked to obstinacy in persevering in presenting oneself for Holy Communion.

[99] BURKE, "Canon 915," p. 57.

[100] No. 2b, in *Communicationes*, 32 (2000), p. 161, English translation in WOESTMAN, *Sacraments*, p. 435.

[101] *Ibid*.

Besides, as to the purpose of the norm, PCLT Declaration states that:

> […] the reception of the Body of Christ when one is publicly unworthy constitutes an objective harm to the ecclesial communion: it is a behaviour that affects the rights of the Church and of all the faithful to live in accord with the exigencies of that communion. In the concrete case of the admission to Holy Communion of faithful who are divorced and remarried, the scandal, understood as an action that prompts others towards wrongdoing, affects at the same time both the sacrament of the Eucharist and the indissolubility of marriage. That scandal exists even if such behaviour, unfortunately, no longer arouses surprise: in fact it is precisely with respect to the deformation of the conscience that it becomes more necessary for Pastors to act, with as much patience as firmness, as a protection to the sanctity of the Sacraments and a defense of Christian morality, and for the correct formation of the faithful.[102]

It is not, therefore, the perception of the sinner, but of the community that prompts the ecclesiastical authority to a certain way of action in order to avoid public harm.[103] In the case of occult sins, the moral theology principles dictate a different course of action, but when the sin is manifest, the good of the community takes over: "They are to do this [refusal] with extreme charity, and are to look for the opportune moment to explain the reasons that required the refusal. They must, however, do this with firmness, conscious of the value that such signs of strength have for the good of the Church and of souls."[104] Moreover, as to the manifest character of sin, the public activity of a politician is hardly occult these days, and that differs from those divorced and remarried whose situation might not be known in a particular milieu.

Conclusion

The argumentation presented above allows to say that the notion of manifest sin has particular consequences for the practice of denying certain rites

[102] No. 1, in *Communicationes*, 32 (2000), p. 160, English translation in Woestman, *Sacraments*, p. 435.

[103] The author of this article claims that the scandal (in the sense invoked by PCLT Declaration, no. 1: "[…] understood as an action that prompts others towards wrongdoing," in *Communicationes*, 32 [2000], p. 160, English translation in Woestman, *Sacraments*, p. 435) caused by reception of Holy Communion by certain politicians is real and tangible, and, most likely, will have concrete consequences in the future behaviour of the faithful. Indeed, the instances of receiving Holy Communion by high-profile politicians who are known supporters of legislation favouring procured abortion were made public and caused confusion among the faithful, as verifed, for instance, by the Internet discussion forums.

[104] PCLT, no. 3, in *Communicationes*, 32 (2000), p. 161, English translation in Woestman, *Sacraments*, p. 436.

in the Church. It refers to a certain habitual condition caused by particular sinful actions (or at least, presumed actions), while abstaining from the external proof of personal imputability (i.e. full knowledge and deliberate consent). One can conclude, therefore, that "the manifest sin" is called "sin" in an analogical sense, with the primary designate being a personal sin, i.e. a sinful act committed by a given person. In this way, one of the purposes of c. 915, that of avoiding scandal would be obtained in a quite comprehensive way covering not only ostensibly unrepentant public sinners (whose sins could be proven in the external forum as specified acts, in time and space and obstinacy similarly verified), but also other publically unworthy (sinners) with regard to whom such a proof would not have been possible.

While the judgment of one's state of grace belongs only to the individual person involved, nevertheless in cases of external conduct "[…] which is seriously, clearly and steadfastly contrary to the moral norm, the Church, in her pastoral concern for the good order of the community and out of respect for the sacrament, cannot fail to feel directly involved."[105] Canon 915 responds to this imperative.

[105] John Paul II, encyclical letter *Ecclesia de Eucharistia*, no. 37, in *AAS*, 95 (2003), p. 458, English translation in Woestman, *Sacraments*, p. 360.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 443-482
doi: 10.2143/STC.49.1.3082854

LES DROITS ET LES DEVOIRS FONDAMENTAUX DE LA FEMME DANS L'ÉGLISE

DOMINIQUE LE TOURNEAU*

RÉSUMÉ — Il est de bon ton chez certains de reprocher à l'Église catholique d'être antiféministe et de faire la part belle aux hommes dans son organisation et son fonctionnement. Une telle discrimination de la femme existe-t-elle vraiment dans l'Église ? Qu'en est-il de ses droits et des devoirs fondamentaux, proclamés par le concile Vatican II et repris dans la législation actuelle, tant latine qu'orientale, qui doit consacrer l'égalité radicale de tous les baptisés, et donc de la femme et de l'homme ? Pour répondre à ces questions, un rappel historique s'impose, qui décrit d'abord l'attitude de Jésus envers les femmes et montre la complémentarité de l'homme et de la femme dans l'anthropologie chrétienne ; puis amène à se rendre compte que c'est avec la Renaissance que la place et le rôle de la femme dans la société civile commencent à perdre de l'importance, le tournant étant pris avec le *Roman de la Rose*. L'Église freine cette évolution, jusqu'à la proclamation par Vatican II de l'égalité des baptisés. L'auteur traite ici également du vrai concept de discrimination et du concept d'égalité. Dans une seconde partie, il en vient à l'application de l'égalité fondamentale entre la femme et l'homme dans l'Église, à propos des offices assumés par des femmes dans l'exercice des *tria munera docendi, sanctificandi et regendi*, qui laisse subsister encore quelques inégalités. L'auteur réfute le besoin de créer un « statut de la femme », qui lui semble marquer en réalité une différence de la femme par rapport à l'homme. Il aborde enfin la question de la non accession de la femme au sacerdoce ministériel, en l'absence de tout droit à être ordonné, ce qui fait que l'homme et la femme restent égaux en nature, en droits et en devoirs. Un dernier point porte sur la femme et le diaconat. Le regard que l'auteur porte sur la législation actuelle est sans complaisance et en souligne les déficiences.

SUMMARY — Some may feel it is good form to accuse the Catholic Church of being anti-feminist and of giving prominence to men in its organization and its operations. Does such discrimination against women really

* Mgr Le Tourneau est juge ecclésiastique, professeur au Studium de droit canonique de Lyon, professeur visitant à l'Université de Navarre, écrivain et poète.

exist in the Church ? What about its fundamental rights and obligations, proclaimed by the Second Vatican Council and taken up again by the present legislation, Latin as well as Eastern, that consecrates the radical equality of all the baptized and, therefore, of women and men ? In order to answer these questions, a historical reminder is necessary, which first describes Jesus' attitude towards women and demonstrates the complementarity of man and woman in Christian anthropology ; it then leads to a realization that it is at the time of the Renaissance that the place and the role of women in civil society began to lose of their importance, the turning point being with the *Roman de la Rose*. The Church restrains this evolution, until the proclamation by Vatican II of the equality among the baptized. The author also deals with the true concepts of discrimination and equality. In a second part, he comes to the application of the fundamental equality between men and women in the Church, in relation to offices assumed by women in the exercise of the *tria munera docendi, sanctificandi et regendi*, an area that still allows for certain inequalities. The author refutes the need to create a "status of women", which he believes truly marks that a woman is different from a man. He finally broaches the question of non-accession of women to ministerial priesthood, in the absence of any right to be ordained, which results in men and women remaining equal in nature, in rights, and in obligations. A last point deals with women and the diaconate. The author looks at the present legislation without indulgence and underlines its deficiencies.

Introduction

Lorsqu'ils traitent des fidèles laïcs, l'immense majorité des canonistes en parlent « en bloc », c'est-à-dire sans prendre la peine de préciser que ce qu'ils disent s'applique pareillement aux fidèles femmes et aux fidèles hommes. L'égalité fondamentale qui existe entre ceux-ci en vertu de leur baptême est une donnée considérée comme acquise et l'égalité de traitement dans l'Église paraît aller de soi. Il nous a semblé utile cependant de faire le point sur la place de la femme dans l'Église, car ce qui est clair pour la doctrine ne l'est pas forcément de façon systématique sur le terrain. Il nous faut commencer par le commencement, comme aurait dit le général de Gaulle[1], et partir donc de l'activité créatrice de la Très Sainte Trinité qui s'achève par ce chef-d'œuvre qu'est l'être humain. Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (Gn 1, 26). Le récit inspiré ajoute : « Et Dieu créa l'homme à son image ; il le créa à l'image

[1] Charles De Gaulle, « Discours au Forum d'Alger », 4 juin 1958, *Discours et messages*, vol. 3, *Avec le renouveau 1958-1962*, Plon, 1970, p. 15.

de Dieu : il les créa mâle et femelle » (Gn 1, 27). Ils constituent une unité, « ils deviendront une seule chair » (Gn 2, 24), mais dans la complémentarité, l'homme apportant toute sa masculinité et la femme toute sa féminité.

Saint Jean-Paul tirait la conclusion que « le texte biblique fournit des bases suffisantes pour que l'on reconnaisse l'égalité essentielle de l'homme et de la femme du point de vue de l'humanité. Depuis le début, tous les deux sont des personnes, à la différence des autres êtres vivants du monde qui les entoure. *La femme* est *un autre « moi » dans leur commune humanité* »[2]. C'est ainsi que « l'égale dignité des personnes se réalise en tant que complémentarité physique, psychologique et ontologique, qui donne lieu à une harmonieuse « unité duelle » relationnelle, dont seuls le péché et les « structures de péché » inscrites dans la culture en ont fait une source de conflit »[3]. Nous ne constatons aucune discrimination entre l'homme et la femme au commencement de l'existence de l'humanité. L'homme et la femme forment une communauté de vie et « *l'homme est devenu image et ressemblance de Dieu non seulement par sa propre humanité, mais aussi par la communion des personnes*, que l'homme et la femme forment dès le début »[4]. Tel est le point de départ, selon le plan créateur de Dieu : il existe une égalité radicale entre l'homme et la femme, tous deux sont pareillement enfants de Dieu. Un être humain ne peut d'ailleurs pas être plus ou moins enfant de Dieu : il n'est pas envisageable que l'un le soit moins qu'un autre. Cela n'aurait pas de sens.

Il est important de le souligner, car cela montre bien, contrairement à des clichés largement répandus dans l'opinion publique et constamment véhiculés par les milieux anticatholiques, cela montre que la dépréciation du rôle de la femme ne vient pas le moins du monde de l'Église catholique, mais suit un processus que nous serons amenés à préciser. Il est patent pour tous que « le message chrétien sur la dignité de la femme est contredit par la mentalité persistante qui considère l'être humain non comme une personne mais comme une chose, comme un objet d'achat ou de vente, au service de l'intérêt égoïste et du seul plaisir. La première victime d'une telle mentalité est la femme »[5]. D'où cet appel pontifical : « Je demande donc à tous de s'engager dans une action pastorale spécifique plus vigoureuse et plus

[2] St JEAN-PAUL II, lettre ap. *Mulieris dignitatem*, 15 août 1988, dans *A.A.S.* 80 (1988), n° 6.

[3] CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, 31 mai 2004, n° 8.

[4] St JEAN-PAUL II, audience générale, 14 novembre 1979, dans *Homme et femme Il les créa. Une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 2007, pp. 53-54. Cf. également JEAN-PAUL II, lettre ap. *Mulieris dignitatem*, *op. cit.* ; *Lettre aux femmes*, 29 juin 1995.

[5] St JEAN-PAUL II, exhort. ap. *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n° 24.

incisive afin qu'elles soient définitivement éliminées et que l'on en arrive à une pleine estime de l'image de Dieu qui resplendit en tout être humain sans aucune exception »[6]. Et le pape émérite Benoît XVI a regretté que l'on ait parfois recours à des arguments religieux pour justifier la discrimination de la femme[7]. Ce qui va à l'encontre de l'enseignement pérenne de l'Église catholique. Nous allons le montrer d'abord par un survol historique de la place réservée à la femme dans l'Église (I), puis en illustrant comment le principe de l'égalité fondamentale existant entre la femme et l'homme est appliqué dans la législation canonique en vigueur (II).

1 — *Une approche historique*

L'étude historique, même sommaire, doit commencer par ce que nous savons du comportement et de l'enseignement de notre Seigneur Jésus-Christ à propos de la femme (A) avant de décrire à grands traits l'évolution de la condition qui lui a été reconnue effectivement dans l'Église au fil du temps jusqu'à nos jours (B).

1.1 — L'attitude du Christ envers les femmes

La question a été traitée longuement et en détail par saint Jean-Paul II dans sa lettre *Mulieris dignitatem*. Nous n'allons pas la paraphraser, mais nous nous contenterons d'en rappeler quelques aspects. Des pharisiens s'approchent un jour de Jésus-Christ pour le mettre à l'épreuve. « Est-il permis, lui demandent-ils, de répudier sa femme pour n'importe quel motif ? » Le Seigneur leur rappelle alors la création de l'homme et de la femme et le plan de Dieu selon lequel l'homme « s'attachera à sa femme, et les deux deviendront une seule chair. […] En conséquence, ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas ». Sur quoi ses interlocuteurs peaufinent leur question : « Alors pourquoi Moïse a-t-il prescrit de donner à la femme un acte de répudiation en la renvoyant ? » La réponse est éclairante : « C'est, dit-il, à cause de votre dureté de cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes ; mais, au début, il n'en fut pas ainsi » (Mt 19, 3-8). Le rabbi de Nazareth renvoie donc à l'égalité de l'homme et de la femme qui fait partie du plan trinitaire : l'homme et la femme ne font qu'une seule chair de par

6 St Jean-Paul II, *Ibid.*

7 Cf. Benoît XVI, allocution *Occasione XX anniversario a vulgata Epistula Apostolica 'Mulieris dignitatem'*, 9 février 2008.

l'institution matrimoniale. En outre, la femme est donnée à l'homme, parce qu'il « n'est pas bon que l'homme soit seul » (Gn 2, 18). De sorte que la femme, « chair de sa chair (Gn 2, 23), « c'est-à-dire son vis-à-vis, son égale, toute proche de lui, lui est donnée par Dieu comme un « secours », représentant ainsi le « Dieu en qui est notre secours » (cf. Ps 121, 2) »[8], affirmation magistérielle à la fois très profonde et très riche de contenu, qui montre bien la profonde dignité de la femme et son égalité fondamentale avec l'homme, dans un dessein d'origine divine.

Il nous semble que nous pouvons appliquer ce rappel du Christ à la condition humaine dans son ensemble : à l'origine, il n'en était pas ainsi, c'est-à-dire qu'il n'existait pas de différence entre l'homme et la femme, autrement dit qu'en tant qu'êtres créés par la Très Sainte Trinité, ils sont égaux en nature, à l'intérieur de leur spécificité, et donc et droits et en devoirs. Il ne fait pas l'ombre d'un doute que « toute l'histoire de l'Église nous présente les femmes en tant qu'agissant spirituellement au niveau personnel et collégial »[9].

1.1.1 — *Une complémentarité universelle*

Mais si l'anthropologie chrétienne a toujours défendu la dignité commune et l'égalité entre les sexes, elle n'en a pas pour autant accueilli le principe égalitaire, car « l'homme et la femme possèdent certainement une égale valeur dans leur nature, mais cette nature a été formée de façon différente pour l'un et pour l'autre »[10]. C'est pourquoi saint Thomas peut écrire que, « pour ce qui est de certains traits secondaires, la façon dont l'homme est à l'image de Dieu n'est pas la même que pour la femme »[11], affirmation qui n'entend pas tant souligner une inégalité que la diversité, la complémentarité des êtres. L'homme et la femme doivent « se sentir autant l'un que l'autre, et à juste titre, les protagonistes de l'histoire du salut, mais l'un et l'autre de façon complémentaire »[12]. Ainsi que saint Jean-Paul II l'a écrit, « lorsque nous disons que la femme est celle qui reçoit l'amour pour aimer à son tour, nous ne pensons pas seulement ou avant tout au rapport nuptial spécifique du mariage. Nous pensons à quelque chose de plus universel, fondé sur le

8 *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1605.

9 T. BERTONE, « Persona e struttura nella Chiesa (I diritti fondamentali dei fedeli) », dans *Problemi e prospettive di Diritto canonico*, Brescia, 1977, p. 101 (traduction de l'auteur).

10 J. BURGGRAF, « Dignidad y función de la mujer en la Iglesia y en la sociedad », dans *La misión del laico en la Iglesia y en le mundo*, VIII Simposio Internacional de Teología, Pampelune, Eunsa, 1987, p. 616 (traduction de l'auteur).

11 ST THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* I, q. 93, a. 4 ad 1.

12 *Entretiens avec Mgr Escriva*, Paris, Le Laurier, 3e éd., 1987, n° 14.

fait même d'être femme dans l'ensemble des relations interpersonnelles qui structurent de manières très diverses la convivialité et la collaboration entre les personnes, hommes et femmes. Dans ce contexte large et différencié, *la femme présente une valeur particulière comme personne humaine* et, en même temps, comme personne concrète, *du fait de sa féminité*. Cela concerne toutes les femmes et chacune d'elles, indépendamment du contexte culturel où elles se trouvent, de leurs caractéristiques spirituelles, psychologiques et physiques, comme par exemple leur âge, leur instruction, leur santé, leur travail, le fait d'être mariées ou célibataires »[13].

1.1.2 — *L'attitude de Jésus envers les femmes*

En outre, le rapport de Jésus aux femmes est « extrêmement simple et, pour cette raison, extraordinaire si l'on tient compte de son époque »[14], comme le montrent le rôle et la place des femmes dans l'Évangile. Notre Seigneur se fait « *auprès de ses contemporains l'avocat de la vraie dignité de la femme* et *de la vocation* que cette dignité implique »[15]. Il faut bien reconnaître que « la *façon d'agir du Christ, l'Évangile de ses œuvres et de ses paroles*, est une *protestation* contre tout ce qui offense la dignité de la femme »[16].

1.1.3 — *L'égalité radicale des baptisés*

D'aucuns parlent d'abondance de l'égalité de la femme et de l'homme et la revendiquent, ce qui en soi est plus que légitime, nécessaire même. Mais ils le font en méconnaissant la réalité de l'égalité radicale qui existe entre tous les fidèles en raison de leur baptême. Ils n'en saisissent pas toute la richesse et toutes les potentialités. Ils n'arrivent pas à comprendre dans son essence la notion de statut juridique du fidèle. D'où des conclusions qui ne peuvent pas aboutir à des résultats satisfaisants pour la place de la femme dans la vie et la mission de l'Église. N'allant pas au fond du problème, ils ne peuvent le résoudre correctement dans le plein respect de l'enseignement conciliaire. Tous les efforts fournis pour délimiter la place de la femme sont voués à l'échec. Vouloir, par exemple, élaborer un statut juridique spécifique à la femme dans l'Église nous apparaît discriminatoire à son encontre. Cela revient, en effet, à la considérer à part des autres fidèles et donc à estimer

[13] St JEAN-PAUL II, lettre ap. *Mulieris dignitatem*, *op. cit.*, n° 29.
[14] St JEAN-PAUL II, *Ibid.*, n° 12.
[15] St JEAN-PAUL II, *Ibid.*
[16] St JEAN-PAUL II, *Ibid.*, n° 15.

insuffisant le statut de fidèle qui prend appui sur l'égalité radicale de tous les fidèles proclamée par le concile Vatican II et accueilli si favorablement par la doctrine. C'est de cette égalité fondamentale « quant à la dignité et à l'activité », sanctionnée par le canon 208[17], qu'il faut partir, en effet.

1.2 — La femme dans l'Église au long des siècles

Nous pouvons citer en exemple des femmes qui se sont fortement engagées en faveur de la liberté et qui ont en même temps rendu un grand « service à l'évangélisation et de promotion qui doit être au cœur de tout apostolat »[18] : Mathilde de Canossa[19], qui, dans la querelle des investitures, soutient le pape Grégoire VII contre l'empereur Henri IV qu'elle reçoit tous deux dans son château ; la figure emblématique pour nous, Français, de sainte Jeanne d'Arc (1412-1431)[20] ; sainte Catherine de Gênes[21] qui, à l'époque du Schisme d'Occident, amène le pape à regagner Rome ; et Simone Weil qui,

[17] Cf. D. Le Tourneau, *Droits et devoirs fondamentaux des fidèles et des laïcs dans l'Église*, coll. Gratianus, Montréal, Wilson & Lafleur, 2012, n°s 72-75, pp. 115-122.

[18] O. Fumagalli Carulli, « I laici nella normativa del nuovo *Codex Iuris Canonici* », dans *Monitor Ecclesiasticus*, 107 (1982), pp. 494-495 (traduction de l'auteur).

[19] Cf. G. Boni, « Matilde di Canossa e i canonisti del suo tempo », dans *Æquitas sive Deus. Studi in onore di Rinaldo Bertolino,* Turin, G. Giappichelli Editore, 2011, pp. 62-91.

[20] En 2012, le 600e anniversaire de la naissance de la Pucelle, a été commémoré par le président de la République, Nicolas Sarkozy, qui a fait l'éloge de la sainte française dans son village natal de Domrémy, en Lorraine. Il a déclaré, entre autres, que « pour l'Église, Jeanne est une sainte. Pour la République, Jeanne est l'incarnation des plus belles vertus françaises et pour la République, Jeanne est l'incarnation du patriotisme, le patriotisme qui est l'amour de son pays sans la haine des autres et, ici, on sait parfaitement ce que cela veut dire Le patriotisme, l'amour viscéral pour la France sans la haine des autres. Car Jeanne aime la France mais elle ne hait personne. Ici, on aime la France et on veut être ami avec tous ses voisins » (Nicolas Sarkozy, *Discours*, 6 janvier 2012). Le pape Benoît XVI a déclaré pour sa part qu'« elle est un bel exemple de sainteté pour les laïcs engagés dans la vie politique, en particulier dans les situations les plus difficiles. La foi est la lumière qui guide chaque choix, comme témoignera, un siècle plus tard, un autre grand saint, l'anglais Thomas More. En Jésus, Jeanne contemple également toute la réalité de l'Église, l'« Église triomphante » du Ciel, comme l'« Église militante » de la terre. Selon ses paroles, « c'est tout un de Notre Seigneur et de l'Église ». Cette affirmation, citée dans le *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 795), possède un caractère vraiment héroïque dans le contexte du *Procès de condamnation*, face à ses juges, hommes d'Église, qui la persécutèrent et la condamnèrent. Dans l'Amour de Jésus, Jeanne trouve la force d'aimer l'Église jusqu'à la fin, même au moment de sa condamnation » (Benoît XVI, *Audience générale*, 26 janvier 2011). Cf. F. von Schiller, *Die Jungfrau von Orléans* ; Ch. Péguy, *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* ; R. Pernoud, *Réhabilitation de Jeanne d'Arc, reconquête de la France*.

[21] Cf. G. Izard, *Sainte Catherine de Gênes*, Paris, Le Seuil, 1969.

convertie au catholicisme, combat dans la Résistance[22]. La femme a joué un grand rôle dans l'Église et dans la société civile médiévale, qui était alors la *christianitas*. Jeanne Bourin (1922-2003) et, plus encore, Régine Pernoud (1909-1998)[23] l'ont bien montré.

1.2.1 — *La place de la femme de l'Antiquité au XIVe siècle*

Un retour en arrière peut éclairer la problématique et mieux faire comprendre l'apport du christianisme, qui est alors battu en brèche. La foi chrétienne se trouve confrontée à la civilisation romaine, aux Barbares, puis aux Francs. Or, elle leur apporte ce qu'il faut bien qualifier de « révolution » en prétendant l'égalité de l'homme et de la femme avec les bouleversements sociaux que cela engendre. En effet, pour Aristote, la femme est un homme raté. Dans la société romaine, elle est soumise au pouvoir de vie et de mort de son père, le *paterfamilias*, puis remise à celui du mari qu'il lui a choisi, dans la condition d'éternelle mineure, privée de droits, en cela proche de l'esclave, toujours incapable d'être propriétaire et de gérer des affaires. Nul n'est choqué que l'on supprime à la naissance les filles que l'on ne veut pas garder, ou que l'on mette à mort celles qui ne veulent pas épouser le mari qui leur est imposé. Nombre de martyres en savent quelque chose[24]. Et même quand Rome exalte la maternité, aménage la dévolution de la dot ou propage la liberté des mœurs, la situation de la femme reste inchangée. Il faudra attendre 390 pour que la loi retire au père le droit de vie et de mort sur ses enfants et le VIIIe siècle pour que le consentement des parents ne soit plus exigé pour la validité du mariage…

De leur côté, les Barbares, les Francs de Clovis[25], que ce soit au temps des Mérovingiens, des Carolingiens ou, plus tard, avec les Capétiens, fondent leur société et la famille sur les liens du sang, « la parenté issue d'un même sang ». Le mariage et la place de la femme dans la vie sociale sont subordonnés aux intérêts familiaux. La conception chrétienne du mariage ne s'impose que peu à peu. Le concile de Paris, en 820, réorganise l'Église franque, et décide, entre autres : 1. Les laïcs doivent saisir que le mariage a été institué

22 Cf. C. Rancé, *Simone Weil. Le Courage de l'impossible*, Paris, Le Seuil, 2009.

23 Parmi d'autres ouvrages, cf. *Pour en finir avec le Moyen-Âge* ; *La Femme au temps des cathédrales* ; *Les saints au Moyen-Âge : la sainteté d'hier est-elle pour aujourd'hui ?* ; *La Femme au temps des croisades* ; *La Vierge et les saints au Moyen-Âge* ; *Visages de femmes au Moyen-Âge*, etc.

24 Cf. A. Bernet, *Les chrétiens dans l'Empire romain : des persécutions à la conversion, Ier-IVe siècles*, Paris, Éd. Perrin, 2003.

25 Cf. M. Rouche, *Clovis*, Paris, Fayard, 1996.

par Dieu. 2. Il ne doit pas y avoir de mariage pour cause de luxure, mais bien pour cause de désir de progéniture. 3. La virginité doit être gardée jusqu'aux noces. 4. Ceux qui ont une épouse ne doivent pas avoir de concubine. 5. Les laïcs doivent savoir comment chérir leur femme dans la chasteté et qu'ils doivent honneur comme à des frères faibles. 6. L'acte sexuel avec l'épouse ne devant être accompli dans l'intention de jouir, mais de procréer, les hommes doivent s'abstenir de connaître leur femme quand elle est enceinte. 7. Comme le dit le Seigneur, sauf pour cause de fornication, la femme ne doit pas être renvoyée, mais plutôt supportée ; et ceux qui, leur épouse répudiée pour fornication, en prennent une autre, sont tenus, selon la sentence du Seigneur, pour adultères. 8. Les chrétiens doivent éviter l'inceste.

Ces dispositions visent à obtenir que la femme ne soit pas considérée comme un simple objet, la possession de son mari, mais à établir entre les époux une relation d'amour, c'est-à-dire d'honneur, terme qui revêt alors une forte connotation positive. Vincent de Beauvais dira : l'épouse n'est *nec domina, nec ancilla, nec socia*, « ni maîtresse, ni servante, mais compagne », terme lui aussi très fort à l'époque[26]. L'Église déclare nuls les mariages après rapt de l'épouse et incestueux les mariages consanguins jusqu'au septième degré, afin de préserver la liberté des époux et la dignité de la femme dans une société où prédomine le concept de pureté du sang. La publication des bans de mariage, imposée, par exemple, à Paris, par Eudes de Sully, vise à connaître les empêchements éventuels et l'Église lutte contre le divorce.

C'est ainsi que se dessine peu à peu un statut de la femme qui reconnaît sa dignité d'enfant de Dieu et, sans l'égaler à l'homme, l'en rapproche cependant sensiblement. « Reine, elle est couronnée, comme le roi. Elle le remplace le cas échéant et elle peut prendre en tout temps des décisions en tant que reine. Noble, rien n'empêche qu'elle soit suzeraine ayant des vassaux hommes et qu'elle exerce en son nom propre ses devoirs et ses droits. Abbesse, elle peut avoir pouvoir sur des monastères d'hommes (le cas le plus célèbre est celui de Montrevault). Roturière, elle peut gérer ses biens à côté de ceux de son mari et exercer sous son nom, puisqu'elle n'est pas obligée de prendre celui de son mari, le métier de son choix. Ne lui sont interdites que les professions qui mettent en danger sa santé lorsqu'elle est enceinte (la tapisserie de haute lisse, par exemple). On connaît à Paris des « barbières », des « banquières », des « médecines » (une dame Herbert, médecine, accompagne saint Louis en croisade pour soigner sa famille), des « chirurgiennes », des « enluminuristes », etc. à côté des « boulangères » et

[26] Vincent DE BEAUVAIS (v. 1184/94-1254) est l'auteur du *Speculum maius*, une encyclopédie des connaissances du Moyen-Âge.

« paysannes » dirigeant leur exploitation. En bien des occasions elles ont droit de vote. Comme les hommes, parfois plus que les hommes, elles reçoivent instruction et éducation. Au IVe et VIe siècles, des abbayes de femmes tiennent des écoles de filles, et même des écoles mixtes, de haut niveau. À la fin du XIIIe siècle, on connaît à Paris vingt-deux maîtresses d'écoles laïques. Au XIVe siècle, l'écolâtre, celui qui, au nom de l'évêque, veille à l'administration des écoles, mentionne « les dames qui tiennent et enseignent aux écoles l'art et la grammaire ». Biens des collèges de l'Université seront fondés par des femmes, celui des Bons-Enfants, par exemple. La littérature montre la place qui est faite à la « Dame » (qui vient de *domina*, féminin de *dominus*, Seigneur) en particulier en amour »[27]. L'on reconnaît aux femmes une supériorité culturelle par rapport aux hommes[28].

Il faudrait ajouter, dans le domaine ecclésiastique, qu'au Moyen-Âge, et même encore aux XVIIe et XVIIIe siècles, des femmes ont assuré un véritable pouvoir de juridiction dans l'Église. Des femmes « nommaient des ecclésiastiques à des bénéfices curiaux, à des chapellenies, à des canonicats, révoquaient ces mêmes bénéficiers, assistaient à des conciles, convoquaient des synodes. Quelques-unes recevaient la profession des religieux, dirigeaient même des monastères d'hommes, rattachés à leur maison ; dans certains monastères doubles, la direction était entre les mains d'une femme. En somme, ces femmes, des abbesses en règle générale, exerçaient de véritables pouvoirs épiscopaux »[29]. Bien connu est l'exemple de l'abbesse du monastère de Las Huelgas, près de Burgos[30]. Cette abbesse est « dame, supérieure, prélat, légitime administratrice au spirituel et au temporel dudit royal monastère et de son hôpital dit du roy, ainsi que des couvents, églises, ermitages de sa filiation, des villages et lieux de sa juridiction, seigneurie et vasselage, en vertu de bulles et concessions apostoliques, avec juridiction plénière, privative, quasi épiscopale, *nullius diœcesis*, et avec privilèges royaux »[31]. Parmi ses attributions figuraient « le pouvoir de connaître judiciairement, tout comme les seigneurs évêques, en causes criminelles, civiles et bénéficiales, de donner les dimissoires pour les ordinations, des patentes pour prêcher, confesser, exercer charge d'âmes, entrer en religion, le pouvoir de

[27] B. Violle, *Paris, son Église, 1. Histoire*, Paris, Cerf, 2004, p. 98.

[28] Cf. M. Aurell, *Le chevalier lettré. Savoir et conduite de l'aristocratie aux XIIe et XIIIe siècles*, Paris, Fayard, 2012, p. 256.

[29] R. Metz, « Recherches sur le statut de la femme en droit canonique : bilan historique et perspectives d'avenir. Problèmes de méthode », dans *L'Année canonique*, 12 (1968), p. 109.

[30] Cf. Saint Josémaria Escriva, *La Abadesa de Las Huelgas. Estudio teológico jurídico*, Madrid, Rialp, 3e éd., 1988.

[31] Cité par R. Metz, « Recherches sur le statut de la femme en droit canonique… », *loc. cit.*, p. 110.

confirmer les abbesses, d'établir des censures, et enfin de convoquer le synode »[32].

1.2.2 — *Le tournant du Roman de la Rose*

En revanche le *Roman de la Rose*[33] s'inscrit à l'origine d'un lent processus de dépréciation du rôle et de la place de la femme dans la société[34]. Christine de Pisan (1364-1420)[35] perçoit dans la deuxième partie du *Roman de la Rose* la manifestation d'un profond bouleversement des mentalités, qui sera à la source d'idéologies, de mœurs et de législations traitant la femme sur un plan d'infériorité par rapport à l'homme à une époque où s'élaborent une nouvelle organisation des États et une nouvelle conception de la société en Occident. « Des résurgences païennes profondes, portées à l'Université par Aristote et même *l'Art d'aimer* d'Ovide, à la ville et à la cour par le droit romain, remettent en cause les patientes et persévérantes, fragiles et encore partielles conquêtes de la foi chrétienne qui tendent à faire reconnaître et respecter la femme à l'égal de l'homme. Ce qui est en jeu est fondamental. Les dynamismes fondamentaux de la société sont-ils ceux de la foi ou ceux du paganisme ? On ne s'étonnera donc pas de trouver aux côtés de Christine de Pisan et des « féministes » un théologien et un pasteur d'envergure, Gerson le chancelier de l'Université[36].

Cette reconnaissance de la place de la femme dans la société, à laquelle l'Église a tant contribué, amorce un déclin dès le XIVe siècle[37], avec un

32 *Ibid.* D'autres cas semblables sont, entre autres, le monastère cistercien de Conversano, en Apulie ; l'abbesse de Quedlimburg ; l'abbaye de Montrevault, dans le Maine-et-Loire.

33 La première partie du *Roman de la Rose* a été écrite, en 1237, par Guillaume de Lauris, et la seconde, en 1275-1280, par Jean de Meung.

34 Nous empruntons les remarques qui suivent à B. Violle, *Paris, son Église, 1. Histoire*, Paris, Cerf, 2004, pp. 97-99.

35 Philosophe et poétesse française, qui peut être considérée comme la première féministe. Retirée au couvent de Poissy, elle y écrit son *Ditié de Jeanne d'Arc*. Son œuvre est abondante. Outre de nombreuses ballades, elle rédige les *Epistres du Débat sur le Roman de la Rose*.

36 Jean le Charlier de Gerson (1363-1429) « fut une des grandes figures de son temps du point de vue de la pensée théologique et de la vie spirituelle, travaillant à éteindre le Grand Schisme d'Occident, se préoccupant de la réforme de l'Église, promouvant la dévotion à S. Joseph et la foi en l'Immaculée Conception, poussant à la communion fréquente, prêchant le peuple, catéchisant les enfants, donnant des conseils de pastorale aux prêtres » (*Dictionnaire de la foi chrétienne*, t. I, sous la dir. d'O. de La Brosse-A.-M. Henry et P. Rouillard, Paris, Les Éditions du Cerf, 1968, p. 321). B. Violle, *Paris, son Église, op. cit.*, p. 98.

37 Peut-être même avant, puisque les prêches publics sont interdits aux femmes depuis les années 1200 : cf. M. Aurell, *Le chevalier lettré, op. cit.*, pp. 253-254.

retour du paganisme du droit romain, de la puissance du *paterfamilias* et des pouvoirs de la lignée. En 1320, l'Université intente un procès à Jacoba Felicia qui exerce la médecine sans diplôme, puisque seule l'Université, réservée aux clercs, dispense un tel diplôme. Le nombre de métiers accessibles aux femmes se restreint de plus en plus, et l'idée va s'installer comme quoi la femme n'a ni l'intelligence ni le caractère lui permettant d'accéder à une vraie culture. Au XIVe siècle, Philippe le Bel, sous prétexte de « loi Salique », interdit la succession des femmes sur les fiefs nobles. La guerre de Cent Ans leur fermera la royauté. Le 28 juin 1593, l'arrêt Lemaître, du Parlement de Paris, leur interdira toute fonction dans l'État.

Dès le XIIIe siècle, le *Roman de la Rose* contribue à accréditer cet état d'esprit, avons-nous dit. La femme n'est plus la compagne de l'homme, mais son adversaire. À partir du XVIe siècle, elle devient une mineure en droit, ne pouvant pas prendre de décision sans l'autorisation de son père, puis de son mari. En 1556, le roi de France Henri II (1547-1559) donne aux parents le droit de déshériter les enfants mariés sans leur consentement. Au siècle suivant, le mariage sans consentement parental est assimilé au rapt, qui est rien moins que puni de mort… L'épouse doit prendre le nom de son mari.

Si l'Église a joué un rôle important dans l'affirmation de la dignité de la femme, elle s'est laissée cependant influencer par les idées ambiantes. Le magistère pontifical sur la situation de la femme au sein de la famille, de 1880 à nos jours, abordait le sujet de la parité entre les conjoints presque exclusivement à propos de l'émancipation de la femme[38].

1.2.3 — *L'apport du concile Vatican II*

Un changement de perspective s'opère à partir du concile Vatican II. Le pape Paul VI attirera l'attention sur le fait qu'il est nécessaire d'arriver à une complémentarité effective entre l'homme et la femme, de sorte que chacun apporte les richesses qui lui sont propres sans tomber dans une uniformisation qui n'a pas de sens[39]. La diversité existante entre l'homme et la femme dans la façon d'être une personne n'abroge pas le plan de l'égalité, « de sorte que la différence se constitue non en supériorité ou infériorité,

[38] Cf. M. Piterrovà, « La parità tra i congiugi. Sviluppi del magistero sulla posizione della donna all'interno della famiglia", dans *Iustitiam et iudicium facere. Scritti in onore del Prof. Don Sabino Ardito, SDB*, a cura di J. Pudumai Doss-M. Graulich, Rome, LAS, 2011, pp. 33-48.

[39] Cf. Paul VI, Allocution *Membris Commissionis a studiis de muneribus mulieris in Societate et in Ecclesia itemque Membris Consilli præpositi anno internationali 'de muliere' celebrando*, 18 avril 1975.

mais en complémentarité qui enrichit, non seulement les sujets individuels, mais la société tout entière »[40].

L'Église est fière, pouvait dire le concile Vatican II, « d'avoir magnifié et libéré la femme, d'avoir fait resplendir au cours des siècles, dans la diversité des caractères, son égalité foncière avec l'homme. Mais l'heure vient, l'heure est venue où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude, l'heure où la femme acquiert dans la cité une influence, un rayonnement, un pouvoir jamais atteint jusqu'ici. C'est pourquoi, en ce moment où l'humanité connaît une si profonde mutation, les femmes imprégnées de l'esprit de l'Évangile peuvent tant pour aider l'humanité à ne pas déchoir »[41].

« Le sexe ne définit pas et ne constitue pas la personne, mais nuance son être personnel. [si bien que] tous deux, l'homme et la femme, réalisent *la même chose*, leur être personnel, d'une *façon* différente »[42]. La plupart des droits que la femme possède ne lui viennent pas de par sa condition de femme : ils sont siens pour un autre motif, comme, par exemple, le fait d'être contractante, mineure, épouse, témoin, etc[43].

Sous le régime du code de 1917, la femme est traitée différemment de l'homme, que ce soit pour la détermination du domicile qui suivait celui du mari (c. 93 § 1), et pareillement pour le lieu de sa sépulture (c. 1229 § 2), le siège de la confession, qui devait comporter nécessairement une grille fixe (c. 909 § 1-2), l'emplacement et la tenue dans l'église, la participation à des confréries uniquement pour en obtenir des indulgences et des bienfaits spirituels (c. 709 § 2), la célébration du baptême non solennel (c. 742 § 2), la présence à la messe basse, la participation au concile provincial, la préparation du synode diocésain, la participation au conseil d'administration, la femme ne pouvant administrer des biens ecclésiastiques (c. 1520 § 1, 1521 § 1), ou encore le renvoi des curés inamovibles (c. 2147 § 2, 3°), l'intervention dans les causes des saints nécessairement par le biais d'un procureur (c. 2004 § 1), le jugement de l'imputabilité dans l'application des peines (c. 2218)[44]. Des

[40] J. I. Bañares, « La consideración de la mujer en le ordenamiento canónico », *Ius Canonicum* 26 (1986), p. 245 (traduction de l'auteur).

[41] Concile Vatican II, *Message aux femmes*, 8 décembre 1965.

[42] J. I. Bañares, « La consideración de la mujer en le ordenamiento canónico », *loc. cit.*, p. 245 (traduction de l'auteur).

[43] *Ibid.*, p. 264 (traduction de l'auteur).

[44] Cf. Al. W. Bunge, « Varón y mujer : ¿igualdad de derechos ? », dans *Anuario argentino de derecho canónico*, 8 (2001), pp. 29-31 ; D. Horak, « In tema di ugualianza dei *christifideles* : la posizione della donna nell'ordinamento canonico », dans *Diritto per valori' e ordinamento costituzionale della Chiesa*, a cura di R. Bertolino-S. Gherro-G. Lo Castro, Turin, G. Giappichelli Ed., 1996, pp. 256-262 ; R. Metz, « Le statut des laïcs, et celui des femmes en particulier, dans l'Église d'aujourd'hui », dans *Studia canonica*, 12 (1978), pp. 128-134.

différences de traitement étaient aussi perceptibles dans le domaine de la vie consacrée : les moniales dépendaient de la juridiction des supérieurs réguliers (c. 500 § 2) ; l'ordinaire du lieu présidait l'élection de l'abbesse générale des congrégations féminines (c. 506 § 4) ; il fallait rendre compte à l'ordinaire du lieu ou au supérieur régulier de l'administration d'un monastère de moniales, y compris exempt (c. 535) ; l'idonéité et la liberté de la candidate à la vie religieuse devaient être vérifiées par l'évêque (c. 552)[45]. Un renversement de tendance est perceptible à partir du concile Vatican II. Le fait que désormais le baptême soit la source des droits et des devoirs propres aux chrétiens (c. 208 CIC ; c. 11 CCEO)[46] indique clairement qu'il ne devrait pas exister de différences entre la reconnaissance des droits et des devoirs des hommes et ceux des femmes dans l'ordre canonique. Comme on l'a fait remarquer, la grande réussite du code n'est pas tant ce qu'il dit de la femme que ce qu'il ne dit pas, car, suivant les pas du concile, quand il parle de la femme, il le fait « en appliquant les devoirs et les droits au fidèle, au laïc, de sexe féminin »[47]. Il suffirait de « remplacer le mot *fidèle* par *femme* dans le code, pour connaître avec certitude les facultés qui reviennent à la femme dans l'Église en vertu de l'égalité constitutionnelle »[48].

1.2.4 — *Le concept de discrimination*

Résumant la position de Tertullien, saint Augustin, Gratien et saint Thomas d'Aquin, René Metz en conclut que « l'homme et la femme sont, l'un et l'autre, des membres parfaits et donc égaux de l'Église invisible. Aucune divergence n'existe sur ce point ; tous les auteurs sont unanimes dans leurs affirmations à ce sujet ». Cependant, constate-t-il, « cette conception, qui découle logiquement des principes du christianisme, n'entraîne aucune conséquence pratique dans l'immédiat ; il était facile de l'adopter. En revanche, dans le cadre de l'Église visible et terrestre, l'homme et la femme

45 Cf. S. Recchi, « La donna nella disciplina del nuovo Codice », dans *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 18 (2005), pp. 204-205 ; J. I. Bañares, « La consideración de la mujer en le ordenamiento canónico », *loc. cit.*, pp. 246-250, qui regroupe ces normes en quatre catégories : celles qui ont été mises en cause sans motif ; celles qui concrétisaient de façon positive la supériorité de l'homme ; celles qui visaient à protéger la femme ; celles enfin qui étaient vraiment discriminatoires.

46 Cf. D. Le Tourneau, *Droits et devoirs fondamentaux*, *op. cit.*, nos 72-75, pp. 115-122.

47 J. I. Bañares, « La consideración de la mujer en le ordenamiento canónico », *loc. cit.*, p. 254 (traduction de l'auteur).

48 M. Blanco, « La mujer en le ordenamiento jurídico canónico », dans *Ius Ecclesiae*, 4 (1992), p. 615 (traduction de l'auteur).

ne sont pas égaux »[49]. Les inégalités, source de « discrimination », qu'il repère sont pour la plupart des incapacités dont la femme est frappée dans le domaine du « droit public, et exactement les fonctions liturgiques et le gouvernement de l'Église »[50].

Il faut nous entendre sur ce que nous comprenons par « juste » et par « discrimination ». Une société est juste quand elle donne à chacun ce qui lui appartient et donc quand elle reconnaît à tous ses sujets les droits qui leur reviennent par nature ou qu'ils ont légitimement acquis. Et, pour ce qui nous intéresse ici, quand elle donne également, c'est-à-dire sans discrimination injuste, à l'homme et à la femme ce qui revient à chacun. Nous disons « sans discrimination injuste », car, en soi, le terme « discrimination » signifie « action de distinguer l'un de l'autre deux objets de pensée concrets »[51]. En ce sens, celui qui veut par exemple se marier et avoir des enfants, doit nécessairement discriminer et distinguer un homme d'une femme.

Mais généralement le terme « discrimination » comporte un jugement de valeur. C'est alors qu'elle peut être juste ou injuste. La distinction est « injuste quand elle conduit à traiter différemment des individus sans qu'une différence réelle affecte le fondement et la raison du droit et du devoir par rapport auquel on établit la différence »[52].

La femme doit non seulement être consciente qu'elle possède une vocation spécifique, mais encore l'assumer pleinement. Pour cela, elle est impliquée, non pas dans l'Église envisagée de façon générale, mais dans sa réalité historiquement existante d'« Église locale », et dans cette Église locale, la femme ne peut pas avoir d'autre statut canonique que celui de fidèle[53]. Une chose est l'égalité ontologique, une autre l'égalité ecclésiologique. En plus de l'égalité qui revient à la femme avec l'homme en tant que personne dans l'Église, « il existe aussi un droit de la femme quant à la façon qui lui est la plus propre de remplir la mission qui revient aussi à toute personne dans l'Église. Et plus encore, nous comprenons que la fonction de la femme, l'apport de la valeur de la féminité, est en même temps un droit de l'ensemble

[49] R. METZ, « Recherches sur le statut de la femme en droit canonique », *loc. cit.*, p. 108.

[50] R. METZ, *Ibid.*, p. 109.

[51] Le Petit Robert 1, *Dictionnaire de la langue française*, 1989, p. 550.

[52] J. HERVADA, « Diez postulados sobre la igualdad jurídica entre le varón y la mujer », dans *Escritos de Derecho Natural*, Pampelune, coll. Jurídica, 2e éd. augmentée, 1993, p. 637 (traduction de l'auteur) ; publié d'abord dans *Persona y Derecho* 11 (1984), pp. 345-359.

[53] Cf. S. OTTANI, « Lo statuto giuridico della donna nella Chiesa locale : premesse e prospettive », dans *Apollinaris*, (1987), pp. 72, 76-78.

de l'Église et un devoir de la femme elle-même »[54]. C'est ainsi, par exemple, que le travail réalisé donne droit à un salaire. Il y aura discrimination injuste si celui-ci est moindre pour un immigré que pour un autochtone, pour un homme de couleur que pour un blanc, pour une femme que pour un homme, car ces différentes caractéristiques n'affectent pas le rapport travail-salaire en tant que fondement du droit à la juste rémunération.

C'est ce sens positif qui prévaut dans le langage courant et qui se retrouve dans les documents internationaux, dont les rédacteurs se voient obligés à préciser des comportements qui ne sont pas discriminatoires, alors qu'ils le sont, en réalité, mais en tant que discriminations justes[55].

1.2.5 — *Le concept d'égalité*

De plus, pour aborder correctement la question de l'égalité entre homme et femme, il convient encore d'examiner ce que nous entendons par égalité. Le professeur Hervada rappelle qu'il existe deux types de relations. Le premier intervient quand une chose est parfaitement semblable à une autre, comme des objets fabriqués en série. Le deuxième est l'égalité de proportion, une chose se trouvant en rapport convenable avec une autre, comme les plans-relief des fortifications de Vauban avec ces ouvrages d'art militaire eux-mêmes[56]. Ces deux types d'égalité se rencontrent en droit. Dans certains cas, l'on attribue des droits égaux aux individus ou bien l'on répartit entre

[54] J. I. Bañares, « La consideración de la mujer en el ordenamiento canónico », *loc. cit.*, p. 245 (traduction de l'auteur). « Développement, maturité, émancipation de la femme, tout cela ne doit pas signifier une prétention d'égalité — d'uniformité — , par rapport à l'homme, une *imitation* du comportement masculin. Ce ne serait point là un succès, mais bien plutôt un recul pour la femme : non pas parce qu'elle vaut plus ou moins que l'homme mais parce qu'elle est différente. Sur le plan de l'essentiel — qui doit comporter sa reconnaissance juridique, aussi bien en droit civil qu'en droit ecclésiastique — il est clair qu'on peut parler d'*égalité des droits* car la femme possède, exactement au même titre que l'homme, la dignité de personne et de fille de Dieu. Mais, à partir de cette égalité fondamentale, chacun doit réaliser en lui-même ce qui lui est propre ; et sur ce plan, le mot émancipation revient à dire possibilité réelle de développer entièrement ses propres virtualités : celles qu'elle possède en tant qu'individu et celles qu'elle possède en tant que femme. L'égalité devant le droit, l'égalité quant aux chances devant la loi ne suppriment pas, mais supposent et favorisent cette diversité qui est richesse pour tous » (*Entretiens avec mgr Escriva*, Paris, Le Laurier, 3e éd., 1987, n° 87).

[55] Cf. J. Hervada, « Diez postulados sobre la igualdad jurídica entre el varón y la mujer », *op. cit.*, qui cite, parmi d'autres exemples possibles, les art. 1 et 4 de la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale, votée par les Nations-Unies, le 21 décembre 1965.

[56] Au nombre de plus d'une centaine, ils sont conservés au musée des Plans-relief des Invalides, à Paris, et au palais des Beaux-Arts de Lille.

eux des biens de nature, quantité et valeur égales. Dans l'autre cas, l'égalité consiste en la proportion employée, comme dans l'application de deux traitements médicaux différents, tous deux adaptés à l'état du patient.

Ce que nous venons de dire trouve son application dans la relation juridique canonique d'égalité de la femme et de l'homme, cette égalité pouvant être parfois de complémentarité. « Être sujet de droit est un trait inhérent à la personnalité humaine, car tout homme a des droits connaturels qui lui sont propres. […] De ce point de vue, la personnalité juridique — être personne ou sujet de droit — n'admet pas de degrés, car il n'existe pas de degrés de personnalité ontologique »[57].

L'égalité juridique entre la femme et l'homme peut s'exprimer sous forme de dix postulats[58] : 1) La personnalité juridique est absolument égale chez l'homme et chez la femme ; 2) tout titre juridique a la même valeur chez l'homme et chez la femme ; 3) tout droit possède la même exigibilité ou caractère de chose due et la même extension chez l'homme et chez la femme ; 4) dans tout ce qui n'est pas différencié par le sexe, l'homme et la femme ont une égale potentialité de droits ; 5) l'homme et la femme sont titulaires avec une égalité absolue des droits et des devoirs ayant la nature humaine pour titre et fondement ; 6) les aspects sexuellement différenciés de la nature humaine ont juridiquement la même valeur et la même dignité chez l'homme et chez la femme ; 7) les droits et les devoirs modulés par la différenciation sexuelle ont le même caractère de dette et d'exigibilité chez l'homme et chez la femme ; 8) en dehors du mariage, les droits et les devoirs ne reçoivent aucune modalité du sexe et, par suite, si l'on pose le sexe comme principe de différenciation l'on tombe dans une discrimination injuste ; 9) seules les circonstances, et non le sexe, peuvent être le fondement légitime de la différenciation des droits ; 10) dans les droits modulés par le sexe, l'égalité entre l'homme et la femme dans le mode des droits est injuste[59].

Ce qui fait que l'examen des droits et des devoirs codifiés des fidèles en général, puis des laïcs, montre qu'il n'existe pas de différence entre le traitement de la femme et celui de l'homme[60], à cette différence près de

[57] J. HERVADA, « Diez postulados sobre la igualdad jurídica entre le varón y la mujer », *op. cit.*, p. 642 (traduction de l'auteur).

[58] J. HERVADA, *Ibid.* (traduction de l'auteur).

[59] Est donc injuste, outre qu'immorale, la reconnaissance légale des unions homosexuelles ou l'union entre personnes du même sexe ; de même qu'il est injuste de limiter ou d'anéantir la capacité de la femme à être mère sous prétexte d'égalité avec l'homme ; etc. Cf. J. HERVADA, *Ibid.*, p. 647.

[60] Cf. S. OTTANI, « Lo statuto giuridico della donna nella Chiesa locale : premesse e prospettive », *loc. cit.*, pp. 78-82.

l'accession au lectorat et à l'acolytat déterminée au canon 230 § 1[61]. Mais si l'idonéité est la seule condition nécessaire pour recevoir des fonctions et des offices (c. 228 § 1 CIC ; c. 408 § 1 CCEO), « il n'est pas raisonnable de distinguer entre l'homme et la femme en tant que sujets capables, une fois supposées les conditions d'aptitude, qui peuvent exister chez l'un comme chez l'autre »[62].

Toutefois, à y regarder de près, le code en vigueur marque encore des différences dans sa façon de protéger les sexes. Pour contracter validement mariage, l'homme doit avoir seize accomplis et la femme quatorze (c. 1083 § 1 CIC ; c. 800 § 1 CCEO). Le canon 1089 (c. 806 CCEO) maintient la figure du rapt comme empêchement matrimonial quand c'est une femme qui en est la victime[63]. Dans le cas où les parents ont plusieurs domiciles ou quasi-domiciles, l'enfant prend celui de la mère, réputé plus stable (c. 101 § 1). Le canon 111 § 1 souligne la prépondérance de l'avis du père pour l'inscription d'un enfant à l'Église de droit propre quand les parents ne sont pas d'accord entre eux. Le canon 29 § 1 du CCEO dispose que l'enfant qui n'a pas encore atteint l'âge de 14 ans est inscrit par le baptême à l'Église de droit propre de son père catholique ; mais si seule la mère est catholique, ou si les deux parents le demandent d'un commun accord, l'enfant est inscrit à l'Église de droit propre à laquelle sa mère appartient. La clôture papale n'est prévue que pour les monastères de moniales entièrement adonnées à la vie contemplative (c. 667 § 3). En droit latin, l'évêque du lieu doit exercer une vigilance particulière sur les monastères de moniales[64] et des interventions spécifiques du saint-siège sont prévues dans certains cas (c. 609 § 2, 686 § 2)[65]. Mais d'autre part le code prévoit formellement une forme de vie consacrée qui exprime « la valeur personnelle de sa féminité »[66] : l'ordre des vierges (c. 604 CIC ; c. 570 CCEO)[67].

[61] Cf. D. Le Tourneau, *Droits et devoirs fondamentaux*, *op. cit.*, nos 253-254, pp. 349-353.

[62] Al. W. Bunge, « Varón y mujer : ¿igualdad de derechos ? », *loc. cit.*, p. 46 (traduction de l'auteur).

[63] Cf. S. Acuña Guirola, « Consideraciones acerca de la regulación del impedimento de rapto », dans *Escritos en honor de Javier Hervada, Ius Canonicum*, vol. especial, Pampelune, 1999, pp. 739-747 ; Idem, "Rapto (impedimento de)," dans *Diccionario General de Derecho Canónico*, J. Otaduy-A. Viana-J. Sedano dir., Cizur Menor, Universidad de Navarra-Aranzadi, vol. VI, 2012, pp. 693-695.

[64] Cf. c. 615, 625, 637, 638 CIC. Cf. D. Le Tourneau, *Vade mecum de la vie consacrée*, Traditions manastiques, Flavigny-sur-Ozerain, 2014.

[65] Cf. S. Recchi, « La donna nella disciplina del nuovo Codice », *loc. cit.*, p. 206.

[66] St Jean-Paul II, lettre ap. *Mulieris dignitatem*, *op. cit.*, n° 20.

[67] Cf. S. Ottani, « Lo statuto giuridico della donna nella Chiesa locale : premesse e prospettive », *loc. cit.*, pp. 74, 81, 92-93, 103, 117.

1.2.6 — *Le pape François*

Cependant, le pape François fait remarquer qu'« il est nécessaire d'agrandir les espaces pour une présence féminine plus incisive dans l'Église. Je crains la solution du "machisme en jupe" car la femme a une structure différente de l'homme. Les discours que j'entends sur le rôle des femmes sont souvent inspirés par une idéologie machiste. Les femmes soulèvent des questions que l'on doit affronter. L'Église ne peut pas être elle-même sans les femmes et le rôle qu'elles jouent. Les femmes lui sont indispensables. Marie, une femme, est plus importante que les évêques. Je dis cela parce qu'il ne faut pas confondre la fonction avec la dignité. Il faut travailler davantage pour élaborer une théologie approfondie du féminin. C'est seulement lorsqu'on aura accompli ce passage qu'il sera possible de mieux réfléchir sur le fonctionnement interne de l'Église. Le génie féminin est nécessaire là où se prennent les décisions importantes. Aujourd'hui le défi est celui-ci : réfléchir sur la place précise des femmes, aussi là où s'exerce l'autorité dans les déférents domaines de l'Église »[68].

Il nous faut donc examiner maintenant comment le législateur canonique a entendu concrétiser dans les normes positives l'égalité fondamentale dont il a lui-même proclamé l'existence entre tous les baptisés (c. 208 CIC ; c. 11 CCEO) et qui, par voie de conséquence, règne aussi entre les hommes et les femmes, pas uniquement en théorie mais aussi « quant à l'activité », comme le proclame le canon 208 déjà cité.

2 — L'application de l'égalité fondamentale entre la femme et l'homme dans l'Église

L'égalité entre l'homme et la femme implique que la femme ait accès aux mêmes offices ecclésiastiques que l'homme, sans restriction, même si, dans la pratique, certaines d'entre elles subsistent (A), indépendamment du cas précis de la non admission des femmes au sacerdoce ministériel (B).

2.1 — Les offices assurés par des femmes dans l'Église

Avant d'indiquer quelques-uns des offices que la femme peut remplir dans l'Église, il convient de rappeler que « la femme doit agir dans l'Église

[68] PAPE FRANÇOIS, « Interview du pape François aux revues culturelles jésuites », réalisée par le P. A. SPADERO, S. J., dans *Études*, octobre 2013, p. 19.

comme n'importe quel fidèle laïc — ou religieux, le cas échéant. Mais l'Église rappelle à la femme que, en tant que laïc, il lui revient de jouer un rôle prépondérant dans le domaine de la société civile »[69]. Quel que soit l'office qu'elle est appelée à remplir dans l'Église, elle doit savoir que « son caractère laïc est la première contribution que l'Église lui demande, et que négliger ses devoirs professionnels, familiaux, sociaux, politiques, etc. constituerait un dommage certain — une absence de réponse — à ce qui est le plus premier dans son appel constitutif en tant que membre de l'Église dans le monde »[70]. La contribution de la femme à la vie et à la mission de l'Église appartient « à la constitution de l'Église, dans son aspect mystérique, charismatique » et est donc « essentiel ». La possibilité qu'il puisse être régulé par l'autorité ecclésiastique « est lié à la capacité de reconnaître les charismes et leur corrélation aux besoins de servir »[71].

2.1.1 — *Le* munus docendi

Quant au *munus docendi*, la femme peut assurer les ministères catéchétiques dans le domaine paroissial ou missionnaire, la prédication dans les églises ou les oratoires, l'enseignement des sciences sacrées[72]. Mais surtout, elle a une fonction de premier plan dans l'évangélisation en vertu de son baptême[73]. Ces fonctions ne consistent pas à suppléer une déficience éventuelle de personnel masculin. Mais il s'agit, à partir des charismes propres, « de parler, de considérer ce que les femmes font, désirent faire, peuvent faire — *telles qu'elles sont* — dans l'évangélisation »[74]. Le document de la Congrégation sur la fonction de la femme dans l'évangélisation évoque diverses fonctions évangélisatrices de la femme dans les secteurs hospitaliers, scolaires et sociaux, puis en paroisse, dans la liturgie et les ministères,

[69] J. I. Bañares, « El papel de la mujer en la Iglesia », dans *La misión del laico en la Iglesia y en le mundo*, VIII Simposio Internacional de Teología, Pampelune, Eunsa, 1987, p. 610 (traduction de l'auteur). Cf. A. Bernal Palacios, O.P., « La mujer en le nuevo Código de derecho canónico », dans *Teología Espiritual*, 29 (1985), pp. 91-127.

[70] J. I. Bañares, « El papel de la mujer en la Iglesia », *Ibid.* (traduction de l'auteur).

[71] S. Ottani, « Lo statuto giuridico della donna nella Chiesa locale : premesse e prospettive », *loc. cit.*, p. 83 (traduction de l'auteur).

[72] Cf. D. Le Tourneau, « La prédication de la parole de Dieu et la participation des laïcs au *munus docendi* : fondements conciliaires et codification », dans *Ius Ecclesiae*, 2 (1990), pp. 101-125.

[73] Cf. Commission pastorale de la Congr. pour l'évangélisation des peuples, document *Fonction de la femme dans l'évangélisation*, avril 1976, dans *La Documentation Catholique*, 73 (1976), pp. 612-619. Le document donne en annexe une bibliographie sur la femme dans la Bible, la femme dans l'Église, la femme dans la mission et la femme dans les ministères.

[74] *Ibid.*, III.

en insistant sur la sélection et la préparation des évangélisatrices. Il reconnaît *in fine* que « beaucoup reste à faire afin que les immenses ressources féminines soient mises à même de se déployer entièrement pour le règne de Dieu »[75]. Mais il ne semble pas envisager l'apport spécifique de la femme qui consiste, nous l'avons dit, à jouer pleinement son rôle dans la société civile pour le bien de la mission ecclésiale précisément. Le premier lieu d'évangélisation est d'ailleurs, pour les parents, leur propre famille (cf. c. 226 § 2 CIC ; c. 627 § 1 CCEO)[76]. L'apport de la femme « au monde de la famille, de la culture, de la société, revient à construire l'Église. Mais en outre, sa façon spécifique de réaliser de tels apports complète la tâche de l'Église dans la même communauté et dans le monde. La totalité de l'activité féminine — de la façon féminine de la réaliser — et sa valeur sont nécessaires pour l'intégralité de la vie sociale dans le domaine des deux communautés : la civile et l'ecclésiale »[77].

C'est pourquoi il est quelque peu étonnant de lire que la reconnaissance de l'action de la femme, seule ou en groupes « reconnus » par la hiérarchie, représente « une forme particulière de promotion du laïcat par la hiérarchie et une modalité spécifique d'insertion de la réalité « reconnue » dans l'activité de l'Église tout entière »[78]. C'est, nous semble-t-il, méconnaître la place réelle et essentielle de la femme — comme de tout fidèle — dans l'Église (et dans le monde), qui n'a besoin d'aucune promotion pour exister et s'affirmer pleinement. Il ne faut pas oublier que les interventions des laïcs dans des tâches ecclésiales ne sont que des capacités à collaborer à des tâches de formation et de gouvernement. Cela peut « être utile, mais, d'une part, de telles activités ne sont pas à proprement parler ce qui est spécifique au laïc et, d'autre part, elles n'ajouteraient pas de plénitude à sa condition de laïc, et enfin elles ne supposeraient pas une meilleure — et plus désirable — intégration dans l'Église, du point de vue strictement laïc »[79], affirmations qui s'appliquent évidemment tout autant à la femme qu'à l'homme.

La femme doit pouvoir assister aux cours des universités catholiques et des facultés ecclésiastiques (c. 229 CIC ; c. 404 CCEO) et assurer elle-même

[75] *Ibid*., VIII.

[76] Cf. D. Le Tourneau, *Droits et devoirs fondamentaux des fidèles et des laïcs dans l'Église*, *op. cit*., n°s 218-222, pp. 299-305.

[77] J. I. Bañares, « La consideración de la mujer en le ordenamiento canónico », *loc. cit*., p. 263 (traduction de l'auteur).

[78] S. Ottani, « Lo statuto giuridico della donna nella Chiesa locale … », *loc. cit*., p. 88 (traduction de l'auteur).

[79] J. I. Bañares, « La consideración de la mujer en le ordenamiento canónico », *loc. cit.* 26, pp. 261-262 (traduction de l'auteur).

l'enseignement dans ces centres de formation (c. 810-813, 818 CIC ; c. 643-645 CCEO)[80]. Le premier droit, qui est un droit fondamental ne semble pas poser de problème. En revanche, le second en pose, car, si la norme se limite à exiger des conditions de compétence scientifique et de fidélité à la doctrine catholique[81], il semble bien que l'on exige dans la pratique « une *idonéité sacramentelle*. C'est-à-dire que nous nous trouvons face à un ministère organisé par le droit, dont la compétence se fonde sur la compétence professionnelle et qui est régi par des lois ordinaires, ce qui, évidemment, ne devrait pas poser de problème par rapport aux sacrements »[82].

2.1.2 — *Le* munus sanctificandi

Pour le *munus sanctificandi*, la femme peut être ministre extraordinaire du baptême, marraine du baptême et de la confirmation, ministre extraordinaire de la sainte communion, porter l'Eucharistie sous forme de Viatique aux malades, être ministre de l'exposition et de la reposition du Saint-Sacrement, mais non de la bénédiction, témoin qualifié du mariage (c. 1112), ministre de certains sacramentaux.

2.1.3 — *Le* munus regendi

Pour ce qui est du *munus regendi* enfin, pourvu qu'elle possède les qualités requises, la femme peut participer à divers conseils[83], être avocat ou procurateur (c. 1483 CIC ; c. 1141 CCEO), notaire, défenseur du lien ou promoteur de justice dans les procès canoniques (c. 1435 CIC ; c. 1099 § 2 CCEO), être désignée par le juge pour exécuter les témoignages dans cer-

[80] Cf. É. LAMIRANDE, « L'interdiction faite aux femmes d'enseigner dans l'Église ancienne », dans *Studia canonica*, 39 (2005), pp. 5-39.

[81] Cf. E. PARADA, « La posición activa de los laicos en le "munus" docendi », dans *Ius Canonicum*, 27 (1987), p. 99.

[82] M. BLANCO, « La mujer en le ordenamiento jurídico canónico », *loc. cit.*, p. 622 (traduction de l'auteur).

[83] CONSEIL DIOCÉSAIN POUR LES AFFAIRES ÉCONOMIQUES (c. 492 CIC ; c. 263 § 1 CCEO) et CONSEIL DIOCÉSAIN DE PASTORALE (c. 512 § 1 CIC ; c. 273 § 1 CCEO) ; CONSEIL PAROISSIAL POUR LES AFFAIRES ÉCONOMIQUES (c. 537 CIC ; c. 295 CCEO) et CONSEIL PAROISSIAL DE PASTORALE (c. 536 § 1 CIC ; c. 295 CCEO). « Il serait souhaitable que leur participation à cet organe [le conseil pastoral] ait plus d'importance et ne réduise pas dans la plupart des cas à la présence de laïcs, membres d'instituts de vie consacrée, étant donné que la présence d'autres laïcs pourrait être très positive dans la vie de l'Église » (M. E. OLMOS ORTEGA, « La participación de los laicos en los órganos de gobierno de la Iglesia (con especial referencia a la mujer) », dans *Revista Española de Derecho Canónico*, 46 [1989], pp. 89-114, cit. à la p. 113).

taines circonstances, être auditeur pour l'instruction des causes (c. 1428 CIC ; c. 1093 CCEO), ou encore juge (c. 1421 § 1 CIC ; c. 1087 § 1 CCEO) ou assesseur du juge unique (c. 1424 CIC ; c. 1089 CCEO) ; participer aux associations ou, dans le domaine administratif, à la gestion des affaires économiques, ou encore à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse (c. 517 § 2), à la nomination des évêques (c. 373 § 3) et des curés (c. 524 CIC ; c. 285 § 3 CCEO), etc.[84]. La question se pose de savoir si une femme peut représenter le saint-siège en tant que légat pontifical ou délégué dans une organisation internationale. Paul VI réservait ces fonctions aux seuls ecclésiastiques, en principe ordonnés évêques, et même nommés archevêques pour ce qui est des nonces apostoliques[85]. Toutefois la pratique a évolué, au moins en ce qui concerne les représentants du saint-siège auprès des organisations non gouvernementales et des conférences internationales, avec la nomination de femmes[86], ce qui est heureux.

2.1.4 — *Des exceptions à l'égalité*

Il subsiste toutefois quelques autres exceptions au principe de l'égalité. Nous en avons énumérées quelques-unes ci-dessus. Le motu proprio *Causas matrimoniales*[87] limitait l'intervention de la femme au rôle de notaire dans les procès en nullité de mariage. Ce qui ne manqua pas de susciter l'étonnement, voire l'irritation des canonistes. Si pour être appelés comme assesseurs et auditeurs, il était requis de briller par la foi catholique et les bonnes mœurs ainsi que par la connaissance de la science canonique (art. VII), il est difficile, en effet, de penser que les femmes ne peuvent pas réunir ces qualités. De plus, nous l'avons vu, aucun texte du concile Vatican II n'établit de différence en raison du sexe[88]. Cette norme pouvait donc être jugée « anticonstitutionnelle et injuste »[89], clairement contraire à la constitution

[84] Cf. G. BONI, « L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione », *loc. cit.*, pp. 81-82.

[85] Cf. D. LE TOURNEAU, « Les légats pontificaux dans le Code de 1983, vingt ans après la constitution apostolique « Sollicitudo omnium Ecclesiarum » », dans *L'Année canonique*, 32 (1989), pp. 229-260.

[86] Cf. D. LE TOURNEAU, « La mission *ad extra* des représentants pontificaux », dans *Ius* Ecclesiae, 9 (1997), pp. 485-507.

[87] PAUL VI, m.p. *Causas matrimoniales*, 28 mars 1971, *Enchiridium Vaticanum*, vol. 4, pp. 210-221.

[88] Cf., entre autres, const. dogm. *Lumen gentium*, n°s 9, 32, 33, 37 ; const. past. *Gaudium et spes*, n°s 19, 29.

[89] S. ACUNA, réponse à une enquête auprès de femmes canonistes, « La mujer y la función judicial », dans *Ius Canonicum*, 12 (1972), p. 192 (traduction de l'auteur).

pastorale *Gaudium et spes*[90], et, de ce fait, « lésant la dignité de la femme »[91]. Or, l'homme est admis à administrer la justice, non par une sorte de cléricalisation ou par l'assomption d'un sacrement, mais « à partir de son statut juridique fondamental de fidèle, qui suppose une participation à la mission de l'Église de façon personnelle et privée »[92]. L'exclusion ainsi créée est « en contradiction évidente avec la doctrine au sujet de l'égalité radicale contenue dans la constitution *Lumen gentium*. Il est évident, en effet, que le motu proprio ne considère pas qu'il faille avoir reçu le sacrement de l'ordre pour exercer des fonctions judiciaires. Dans le cas contraire, admettre des laïcs hommes à remplir ces fonctions serait dépourvu de sens. Par conséquent, la distinction, entre homme et femme, porte atteinte en ce sens à ce principe d'égalité »[93]. Heureusement, le code de 1983 a levé cette restriction.

Ce motu proprio ne pouvait déroger au principe fondamental d'égalité. « Ce principe n'a pas été *établi* par le concile Vatican II : ce que le concile œcuménique a fait, c'est déclarer que le principe d'égalité est en vigueur dans l'Église, parce qu'il correspond à l'image que la Sainte Écriture nous donne d'elle, car c'est ce que le Christ, son fondateur, a voulu. Nous sommes donc en présence d'un principe de droit divin, *canonisé*, si nous voulons utiliser cette expression classique, ou *positivisé* »[94].

Selon le canon 33 CCEO, seule la femme a le droit de passer à l'Église de droit propre de son mari à l'occasion de la célébration du mariage ou tant que celui-ci dure, mais, une fois le mariage dissous, elle peut retourner librement à son Église de droit propre antérieure.

Il existe aussi des inégalités de fait, indues. Par exemple, le canon 810 devrait s'appliquer aux facultés ecclésiastiques, et non aux seules universités catholiques, puisque seules des conditions de « capacité scientifique et pédagogique » ainsi que d'intégrité de la doctrine et de probité de vie sont requises pour y enseigner[95]. Or, « jusqu'ici la praxis a été d'exclure les femmes de l'enseignement dans ces facultés »[96].

[90] Son n° 29 § 2 pose un principe fondamental : « Toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit sociale ou culturelle, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion, doit être dépassée et éliminée, comme contraire au dessein de Dieu. »

[91] L. Governatori, *Ius Canonicum* 12 (1972), p. 192 (traduction de l'auteur).

[92] M. Bahima, *Ibid.*, p. 193 (traduction de l'auteur).

[93] P. Lombardía, *Ius Canonicum* 12 (1972), p. 209 (traduction de l'auteur).

[94] P. Lombardía, *Ibid.*, p. 211 (traduction de l'auteur).

[95] Cf. E. Zanetti, « Formazione cristiana e formazione teologica per i fedeli cristiani », dans *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 22 (2009), pp. 340-359.

[96] M. Blanco, « La mujer en le ordenamiento jurídico canónico », *loc. cit.*, p. 616 (traduction de l'auteur).

Un autre point discuté est de savoir si une femme, laïque ou religieuse, peut être enseignante dans les séminaires. Le canon 253 § 1 trace la figure des professeurs comme étant des « personnes qui se distinguent par leurs vertus et ont un doctorat ou une licence obtenu dans une université ou une faculté reconnue par le saint-siège »[97]. Une telle norme ne prononce aucune exclusion à l'encontre des femmes. Il semble toutefois que c'était l'esprit des Pères conciliaires. Nous lisons, en effet, « les directeurs et professeurs des séminaires *ex optimis viris seligantur* »[98]. Pareillement les évêques sont invités à veiller « à ce que certains *prêtres*[99] se consacrent à une étude plus approfondie des sciences sacrées : il s'agit, en effet, de ne pas manquer de professeurs capables de former les clercs, d'aider les autres prêtres et les chrétiens à acquérir les connaissances dont ils ont besoin, d'encourager le sain développement des sciences sacrées qui est absolument indispensable à l'Église »[100]. Mais c'est la norme du code qui doit l'emporter. Or, elle n'impose aucune restriction. Saint Jean-Paul II a souligné l'apport positif qu'il faut attendre de l'intervention des fidèles laïcs, hommes et femmes, dans la formation des candidats au sacerdoce : « En tenant compte - comme les Pères synodaux l'ont rappelé - des indications de l'exhortation *Christifideles laici* et de la lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, qui soulignent l'utilité d'une saine influence de la spiritualité laïque et du charisme de la féminité sur tout parcours éducatif, il est important de prévoir, sous des formes prudentes et adaptées aux différents contextes culturels, la collaboration de fidèles laïcs, hommes et femmes, dans l'œuvre de formation des futurs prêtres. Ils doivent être choisis avec soin, dans le cadre des lois de l'Église, selon leur charisme particulier et leurs compétences éprouvées. De leur collaboration bien coordonnée et intégrée aux responsabilités éducatives des formateurs de futurs prêtres, il est permis d'attendre des fruits bienfaisants pour une croissance équilibrée du sens de l'Église et pour une perception plus précise de l'identité sacerdotale, de la part des candidats au presbytérat »[101].

De nos jours, la femme est admise au service de l'autel[102], après qu'elle en ait été écartée. Toutefois, il faut se garder de voir dans ce ministère

[97] Le c. 340 § 1 parallèle du CCEO se borne à dire qu'ils doivent être « judicieusement choisis, vraiment experts chacun dans sa discipline, et même, au grand séminaire, pourvu de grades académiques appropriés ».

[98] Concile Vatican II, décr. *Optatam totius*, n° 5/a. L'on notera la pauvreté d'une traduction telle que : « Ils seront choisis parmi une élite. »

[99] C'est nous qui soulignons.

[100] Concile Vatican II, décr. *Presbyterorum ordinis*, n° 19/d.

[101] St JEAN-PAUL II, exhort. ap. post-syn. *Pastores dabo vobis*, 25 mars 1992, n° 66.

[102] Cf. CONSEIL PONTIFICAL DES TEXTES LÉGISLATIFS, Réponse promulguée le 6 juin 1994, dans *AAS*, 86 (1994), p. 541 ; *Notitiae* 30 (1994), pp. 333-335 ; CONGR. DU CULTE DIVIN ET DE

l'archétype du rôle de la femme dans l'Église, et « ne pas réduire l'ecclésial à l'ecclésiastique »[103].

La femme est appelée à jouer un rôle important dans la préparation pastorale préalable à la réception des sacrements. Les parents ont la grave obligation d'assurer l'éducation chrétienne de leur progéniture selon la doctrine catholique (c. 226 § 2 CIC ; c. 627 § 1 CCEO) et le parrain et la marraine doivent assister le candidat au baptême dans son initiation chrétienne (c. 872 CIC ; c. 684 § 2 CCEO)[104]. Les femmes tiennent une place importante dans la préparation au baptême (c. 851 CIC ; c. 686 § 2 CCEO), à la confirmation (c. 890), à la communion sacramentelle (c. 913-914) ou encore au mariage (c. 1112 § 2, 1063 CIC ; c. 783 § 1 CCEO). Le code ne dit rien de la préparation au sacrement de la réconciliation et à l'onction des malades. Quant au sacrement de l'ordre, nous avons déjà dit un mot de la participation de la femme à la formation des séminaristes. Elle peut intervenir plus facilement dans la formation des diacres permanents, au jugement des conférences des évêques[105].

LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, LETTRE CIRCULAIRE AUX PRÉSIDENTS DES CONFÉRENCES DES ÉVÊQUES, 15 mars 1994, dans *AAS,* 86 (1994), p. 542 ; *La Documentation Catholique* 91 (1994), pp. 509-510 ; T. RINCÓN-PÉREZ, « El servicio del altar de las mujeres a tenor del c. 230 § 2 », dans *Ius Canonicum*, 35 (1995), pp. 251-264 et *Relaciones de justicia y ámbitos de libertad en la Iglesia. Nuevos perfiles de la ley canónica, Estudios Canónicos II*, Pampelune, Eunsa, 1996-1997, pp. 363-377.

103 G. BONI, « L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione », *loc. cit.*, p. 98 (traduction de l'auteur).

104 Le CCEO ne parle que du parrain, précisant que « la personne à baptiser aura au moins un parrain » (c. 684 § 1), mais cela n'exclut nullement la présence d'une marraine, ayant les mêmes devoirs que le parrain.

105 Lesdites conférences des évêques ne se sont pas empressées de prendre des dispositions en ce sens. Apparemment, seule la conférence des évêques de Namibie a prévu que « le directeur sera assisté dans sa tâche tant par des clercs que par des laïcs experts dans les divers aspects du programme de formation », ce qui peut s'appliquer aux femmes (J. MARTÍN DE AGAR-L. NAVARRO, *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare la C.I.C.*, 2e éd. mise à jour, Rome, Colletti a San Pietro, 2009, p. 789). Les autres conférences qui évoquent la femme se limitent à demander le consentement de l'épouse (Paraguay, *Ibid.*, p. 936), qui devra être écrit (Malte, *Ibid.*, p. 701) et donné librement (Équateur, *Ibid.*, p. 319), étant précisé que l'épouse doit, en sus, « être de bonnes mœurs et dotée de dons particuliers qui ne fassent pas obstacle ni n'aillent au détriment du ministère du mari » (El Salvador, *Ibid.*, p. 1066). Il est « recommandé que l'épouse soit associée de quelque manière à cette formation doctrinale et spirituelle » (Océan Indien, *Ibid.*, p. 858 ; également Canada, *Ibid.*, p. 195). Enfin, « dans la mesure du possible ; l'épouse est invitée à collaborer au travail de son époux et, si elle accepte, on lui apportera l'aide, la formation et l'assistance dont elle aura besoin » (Mexique, *Ibid.*, p. 759).

2.1.5 — *Un statut spécifique à la femme ?*

Il a été avancé que, en s'appuyant sur les normes en vigueur, « il est possible de déterminer un statut juridique de la femme qui, en tant que personne baptisée, possède des éléments en commun avec tous les autres membres du Peuple de Dieu, mais qui comporte en même temps des éléments particuliers, non quantitativement mais qualitativement. Une telle particularité — ou mieux « typicité » - peut être formulée dans un ensemble de binômes apparemment contradictoires : non stabilité du service et ensemble perpétuel de relations ; constitutionnalité et reconnaissance a posteriori. [...] L'égale dignité de l'homme et de la femme est finalement une donnée acquise, au moins en théorie, dans l'Église et en dehors d'elle. Il en découle un égal statut juridique pour les deux en tant que personne. Mais la personne humaine se spécifie ultérieurement dans la polarité masculin et féminin : du respect de cette typicité de chacun doit dériver un statut juridique diversifié »[106]. Est-ce bien nécessaire ? Les statuts de fidèle et de laïc ne suffisent-ils pas ? Que possède la femme qui en soit exclu ? Nous ne le voyons pas. En effet, la féminité, tout comme la masculinité, module le substrat ontologique de personne, « mais n'en modifie pas le contenu juridique », de sorte que « la femme n'est pas quelque chose de distinct de la personne, mais un mode — un modalisation sexuelle — de l'être personne »[107].

Nous n'avons pas voulu dresser une liste des fonctions que la femme peut remplir dans l'Église, comme le font la plupart des auteurs qui traitent de la place de la femme en droit canonique. Une liste quelque peu biaisée, car elle se limite à des fonctions ecclésiales, oubliant encore une fois ce qui fait l'essentiel de la vie chrétienne, vécue au jour le jour dans l'amour de Dieu et du prochain. La femme est l'égale de l'homme dans l'exercice de tous les droits et de tous les devoirs fondamentaux que le législateur reconnaît aux fidèles en général et aux laïcs en particulier. Il serait fastidieux de les mentionner un par un. Qu'il suffise de se reporter aux ouvrages essentiels en la matière[108]. Semblable façon de procéder peut se comprendre, certes, mais nous semble prendre le problème à l'envers et être quelque peu malsaine, car elle revient inconsciemment à considérer la femme comme inférieure à l'homme et non égale à lui en droits et en devoirs. Si l'on part du principe

[106] S. OTTANI, « Lo statuto giuridico della donna nella Chiesa locale ... », *loc. cit.*, p. 115 (traduction de l'auteur).

[107] J. I. BAÑARES, « La consideración de la mujer en le ordenamiento canónico », *loc. cit.*, p. 243 (traduction de l'auteur).

[108] Cf. A. DEL PORTILLO, *Fidèles et laïcs dans l'Église. Fondement de leurs statuts juridiques respectifs*, *op. cit.* ; D. LE TOURNEAU, *Droits et devoirs fondamentaux des fidèles et des laïcs dans l'Église*, *op. cit.*

qu'il existe une véritable égalité entre la femme et l'homme, ce qu'il est absolument nécessaire de faire, la question perd de son intérêt. Tout ce que l'homme laïc peut faire, la femme le peut également, à l'exception des fonctions qui requièrent la réception de l'ordre sacré et avec les réserves que nous avons apportées.

2.2 — La question de la non accession des femmes au sacerdoce ministériel

2.2.1 — *L'absence de droit à être ordonné*

Le fait que la femme ne puisse pas accéder au sacerdoce n'est nullement discriminatoire pour elle, car cette interdiction « ne s'appuie pas sur la condition féminine, mais sur la façon dont Dieu a voulu réaliser la Rédemption, et doit donc être rapportée au dessein mystérieux et inscrutable de Dieu. […] Une telle impossibilité ne toucherait pas le plan de l'égalité des fidèles en rapport avec la filiation divine et ne comporterait pas une dignité moindre — il n'existe d'ailleurs pas d'homme qui soit plus digne ou simplement aussi digne que la Vierge Mère de Dieu[109] — , mais serait une impossibilité exclusivement fonctionnelle, relative donc à la distinction des fonctions »[110]. Saint Jean-Paul II a apporté une analyse très éclairante à ce sujet : la femme s'est trouvée traité de façon inégale dans la société humaine et, jusqu'à un certain point, dans l'Église aussi par suite du désordre introduit dans la nature par le péché originel, mais elle est égale à l'homme « dans le domaine du devoir être, et si un tel objectif n'a pas été atteint, c'est uniquement parce que l'homme est, en langage évangélique, 'dur de cœur' »[111].

L'homme ne possède d'ailleurs pas davantage de droit à recevoir les ordres sacrés, quand bien même il s'estimerait appelé par Dieu. « L'ordre n'est pas conféré pour le profit d'une personne, mais de toute l'Église »[112], disait déjà saint Thomas. Le pape François rappelle que, dans l'Église, les

[109] Cf. J. Hervada, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, Pampelune, Eunsa, 1987, p. 241.

[110] G. Boni, « L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione », *loc. cit.*, pp. 87-88 (traduction de l'auteur). Cf. aussi J. Burggraf, « Dignidad y función de la mujer en la Iglesia y en la sociedad », *loc. cit.*, pp. 615-627.

[111] S. Martin, « La questione del sacerdozio femminile nel magistero da Paolo VI a Giovanni Paolo II », « I diritti fondamentali del fedele : il diritto alla buona fama e all'intimità », *Diritto « per valori »*, *op. cit.*, p. 305 (traduction de l'auteur), en référence à Jean-Paul II, lettre ap. *Mulieris dignitatem*, *op. cit.*

[112] St Thomas d'Aquin, *In IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, ad 1.

fonctions « ne justifient aucune supériorité des uns sur les autres »[113]. L'on ne peut donc « pas parler d'injustice quand il n'existe pas de *ius* du fidèle — homme ou femme — mais un don divin qui fonde les droits et les devoirs corrélatifs, et qu'il revient à l'autorité de l'Église de reconnaître et d'interpréter correctement »[114]. Si pour saint Thomas encore la femme est à l'image de Dieu quant à sa nature spirituelle, mais ne l'est pas dans ce qui est secondaire[115], cette position est renversée de nos jours « en ce sens que la théologie du sacerdoce masculin est fixée dans la représentativité plus adéquate de la personne du Christ en tant qu'homme biologiquement sexué et dans l'incarnation plus appropriée de l'Alliance salvifique Christ-époux-Église-épouse »[116]. L'on a fait remarquer à juste titre que « concentrer la bataille en faveur de la femme sur la revendication du sacerdoce ministériel risquerait peut-être de radicaliser une vision hiérarchologique de l'Église, alors que le concile a insinué que d'autres dimensions de l'Église participent *constitutivement* à sa vie et à sa sainteté, dimensions desquelles la femme n'est certainement pas exclue »[117]. Ainsi de façon paradoxale, une telle revendication viendrait renforcer le rôle de l'autorité au détriment de l'égalité censée être au centre d'une telle requête.

L'on ne peut pas identifier les droits possédés en tant que personne aux droits dont on jouit en tant que fidèle. Les personnes ne reçoivent pas toutes les mêmes fonctions, tant sur le plan naturel, que l'on songe, par exemple, à la maternité, que sur le plan surnaturel, comme dans le cas des différentes vocations, à commencer par la vocation à faire partie de l'Église. Cela relève du dessein mystérieux de Dieu sur l'être humain, en présence duquel toute exigence ou prétention de ce dernier serait extravagante et arrogante. Aborder différemment la question du ministère sacerdotal, en le revendiquant pour la femme, manifeste un manque de compréhension de la nature de

[113] Congrégation pour la doctrine de la foi, Déclaration *Inter Insignores*, sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel, 15 octobre 1976, VI, dans *AAS*, 68 (1977), citée en JEAN-PAUL II, exhort. ap. post-synodale *Christifideles laici*, 30 décembre 1988, n° 51, note 190, dans *AAS*, 81 (1989), p. 493, et dans PAPE FRANÇOIS, exhort. ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n° 104.

[114] J. I. BAÑARES, « El papel de la mujer en la Iglesia », *loc. cit.*, p. 606 (traduction de l'auteur). « Il ne faut pas oublier que le sacerdoce ne fait pas partie des droits de la personne, mais qu'il dépend du mystère du Christ et de l'Église » (S. CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, décl. *Inter insigniores*, 15 octobre 1976, dans *AAS*, 69 [1977], pp. 98-116, n° VI). Cf. Al. W. BUNGE, « Varón y mujer : ¿igualdad de derechos ? », *loc. cit.*, p. 51.

[115] Cf. St THOMAS D'AQUIN *Somme théologique* I, q. 92.

[116] S. MARTIN, « La questione del sacerdozio femminile … »¸ *loc. cit.* p. 308 (traduction de l'auteur).

[117] S. RECCHI, « La donna nella disciplina del nuovo Codice », *loc. cit.*, p. 208 (traduction de l'auteur).

l'Église et du fondement et de la signification de l'égalité juridique dans l'Église sur quatre points. a) D'une part, cela revient à concevoir le service ministériel du prêtre comme l'unique service digne d'intérêt dans l'Église, en ignorant que l'Église est Peuple de Dieu-Corps mystique du Christ ainsi que l'appel universel à la sainteté et au sacerdoce commun. b) En second lieu, c'est ignorer que toutes les vocations divines sont aussi dignes de considération les unes que les autres sur le plan spirituel, car elles sont appréciées de Dieu et non à partir du qu'en dira-t-on, et qu'elles ne créent pas de discrimination entre les personnes, car elles ne se fondent pas sur un élément accidentel de la personne, tel que son sexe, mais sur un élément qui la transcende et qui est la vocation divine, c'est-à-dire un appel à servir, non à se servir de l'Église pour des fins particulières. c) Ensuite, c'est voir dans le sacerdoce ministériel un droit ou une prérogative, non un *munus*, une charge au service de l'Église et du monde. d) Enfin, c'est prendre pour fondement du ministère, et donc de la capacité à le recevoir, non l'appel divin, mais la dignité de l'être humain en tant que personne[118].

Le raisonnement de feu mon ami René Metz est typique, me semble-t-il, de ce groupe de canonistes qui partent d'une idée préconçue et se trouvent contraints de ce fait d'avancer des arguments péremptoires pour tente de justifier l'injustifiable. Affirmer que si l'on refuse aux femmes l'accession au sacerdoce alors qu'on l'octroie aux hommes, « c'est donc que les femmes ne jouissent pas de l'égalité absolue des droits avec les hommes et qu'elles se trouvent dans un état d'infériorité en ce domaine »[119] revient à ignorer la réalité, et l'inexistence d'un droit quelconque de quiconque à recevoir le sacerdoce, comme l'Église l'a toujours enseigné. Il ne saurait exister d'inégalité là où il n'y a pas de droit. Mais il est plus grave d'affirmer que « l'inégalité et la discrimination dont les femmes ont été l'objet, ne trouvent pas de justification dans une analyse sérieuse du donné évangélique ; bien plus, elles paraissent en contradiction avec ce donné comme aussi, nous nous permettons d'ajouter, avec les déclarations très nettes de Vatican II sur l'égalité foncière des hommes et des femmes »[120]. Cette exclusion de la femme de l'ordre sacré serait due, selon le même auteur, à une conjoncture historique au nom de laquelle l'on ne peut pas sacrifier les principes fondamentaux du christianisme. Seul un motif d'opportunité historique peut être invoqué. Encore faudrait-il que l'autorité le reconnaisse et le dise… Et d'ajouter que, « de nos jours, l'argumentation ne convainc plus ; elle ne « passe » pas »,

[118] Cf. G. Lo Castro, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milan, Dott. A. Giuffrè Editore, 1985, p. 199.

[119] R. Metz, « Le statut des laïcs, et celui des femmes en particulier… », *loc. cit.*, p. 140.

[120] R. Metz, *Ibid.*, p. 142.

avec un sophisme à la clé : « N'est-ce pas la meilleure preuve que cette argumentation elle-même est fonction d'un contexte socioculturel contre lequel s'élève précisément le document romain ? »[121]

Nous sommes en présence d'une réaction sentimentale. Mais la vérité ne dépend pas des sentiments, subjectifs par nature. Nous lui devons « une soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté » (c. 752 CIC ; c. 599 CCEO)[122]. Plus grave est l'approche idéologique qui veut à tout prix imposer dans l'Église la conception étatique des droits de l'homme, suivant en cela la philosophie dite des « Lumières ». L'appel absolu aux droits de l'homme est « hors sujet », s'il ne tient pas compte de la physionomie particulière de la société ecclésiale qui ne saurait être considérée sur le même plan que la société civile. L'on « ne voit pas pour quelle raison les droits fondamentaux des fidèles dépendraient des droits fondamentaux de la personne humaine ou leur seraient subordonnés. Le Dieu rédempteur ne saurait s'opposer au Dieu créateur »[123]. Les droits et les devoirs fondamentaux ne s'enracinent pas dans la nature humaine, mais dans la surnature qui découle du baptême. Ils existent aussi en vue du *salus animarum*. Aussi grave à notre avis est le déficit d'ecclésiologie qui empêche de comprendre et d'accepter l'anthropologie chrétienne et l'explicitation et la défense de la foi dont le magistère authentique a la charge. Si l'ordre de la nature est élevé dans l'Église par la grâce, l'Église doit orienter ses normes dans des formes selon lesquelles la règle d'or « peut ne pas être *sic et simpliciter* l'égalité, mais doit être la volonté divine, *sans aucun contraste de termes ni de moyens* »[124]. La réception abondante des moyens de salut auxquels les fidèles ont droit (c. 213 CIC ; c. 16 CCEO) est soumise à la légitimité de la demande des sacrements

[121] R. METZ, *Ibid.*, p. 143. Le document auquel il est fait allusion est la « Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel », de la Congr. pour la doctrine de la foi, en date du 15 octobre 1976.

[122] Cf. D. LE TOURNEAU, « L'adhésion au magistère de l'Église », *Al-Manarat* 38 n° 1, 1997, pp. 3-18 ; « Quelle adhésion pour quel Magistère ? », dans *Revue Théologique de Lugano*, 2 (1997), pp. 191-203 ; publié aussi dans *Revue Juridique* 6 (1998), pp. 5-18 ; « La détermination du magistère ecclésiastique au long du deuxième millénaire », dans *Revue de Droit Canonique*, 50 (2000), pp. 263-281 ; « L'adhésion au magistère ecclésiastique », dans *Studia Canonica*, 46 (2012), pp. 51-74.

[123] D. LE TOURNEAU, "Les droits et les devoirs fondamentaux des fidèles et la communion dans l'Église », *Ius in vita et in missione Ecclesiæ. Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 Aprilis in Civitate Vaticana celebrati*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1994, p. 375.

[124] S. MARTIN, « La questione del sacerdozio femminile … », *loc. cit.*, p. 300 (traduction de l'auteur).

et à la capacité du sujet à les recevoir[125]. Outre les limites générales (c. 843) des limites et des conditions sont établies pour chaque sacrement. « L'on ne peut donc pas concevoir un *droit* aux ordres, mais plutôt une *légitimité* ou *illégitimité de la demande*, laquelle est proposé par celui qui y est habilité et dans les formes requises »[126]. Ajoutons encore une précision : le pouvoir d'ordre est de nature instrumentale et agit *ex opere operato*, c'est-à-dire indépendamment de la dignité du ministre[127]. Par suite, le fait de pouvoir être titulaire de ce pouvoir n'a rien à voir avec la dignité de l'homme pas plus que l'absence de ce pouvoir « ne signifie une moindre dignité de la femme. Il s'agit d'une absence de possibilité analogue à celle de l'homme pour être mère ou de la femme pour être père »[128].

2.2.2 — *Égaux en nature, en droits et en devoirs*

La question a été tranchée depuis en des termes très nets et irréversibles par le magistère suprême de l'Église, en une formule que certains n'hésitent pas à assimiler à une proposition infaillible, mais dont d'autres ont contesté la valeur. Il s'agit, sans vouloir remonter trop en arrière, de la déclaration *Inter insigniores* de la Congrégation pour la doctrine de la foi, en date du 15 octobre 1976[129],

[125] Cf. D. Le Tourneau, *La dimension juridique du sacré*, coll. Gratianus, Montréal, Wilson & Lafleur, 2012.

[126] S. Martin, « La questione del sacerdozio femminile … », *loc. cit.*, p. 302 (traduction de l'auteur).

[127] « C'est pourquoi, dans l'Église comme au dehors, la perversité des hommes doit être corrigée, mais les sacrements divins et les paroles divines ne sont pas à mettre au compte des hommes » (saint Augustin, *De baptismo* 4, 11, 17 ; P.L. 43, 165). Saint Thomas distingue, pour sa part, la personnalité ecclésiale et la personnalité sacerdotale du prêtre : « Le prêtre, dans les prières qu'il prononce à la messe, parle bien en tenant la place de l'Église, parce qu'il se tient dans son unité. Mais dans la consécration du sacrement, il parle en tenant la place du Christ, donc il joue alors le rôle par son pouvoir d'ordre » (*Somme Théologique* III, q. 82, a. 7). « D'un côté, il remplit sa fonction sacerdotale en consacrant validement l'Eucharistie ; de l'autre, il est séparé de l'Église, et donc il célèbre la messe en dehors de la *communio Ecclesiæ*, en dehors du service de la communion des croyants. Un sacerdoce (*hieràteuma*, 1 *Pierre* 2, 4-10) est vraiment ministériel quand les deux personnalités sont réunies dans la même réalité de Jésus-Christ, Chef de l'Église » (D. Composta, S.D.B., « Implications morales de la célébration de la messe pour le prêtre », *La Liturgie Trésor de l'Église*, *op. cit.*, Actes du premier colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite catholique romain, Notre-Dame-du-Laus, octobre 1995, Centre International d'Études Liturgiques, Paris, s.d., p. 89). Cf. D. Le Tourneau, *La dimension juridique du sacré*, Montréal, Wilson & Lafleur, 2012, n° 174, pp. 204-205.

[128] J. Hervada, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, *op. cit.*, p. 241 (traduction de l'auteur).

[129] Congr. pour la doctrine de la foi, décl. *Inter insigniores*, 15 octobre 1976, dans *AAS*, 69 (1977), pp. 98-116 ; *La Documentation Catholique* 74 (1977), pp. 158-164.

suivie de la lettre de saint Jean-Paul II *Ordinatio sacerdotalis*, du 22 mai 1994, sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes[130]. Son enseignement ayant été remis en cause pas certains, la Congrégation pour la doctrine de la foi a publié une réponse sur l'enseignement contenu dans la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, le 28 octobre 1995[131]. Y font suite le motu proprio *Ad tuendam fidem*, du 29 juin 1998[132] et le même jour la note doctrinale de la même Congrégation pour la doctrine de la foi illustrant la formule de conclusion de la profession de foi[133]. D'après la réponse de la Congrégation pour la doctrine de la foi, il ne fait pas de doute pour certains que la doctrine d'*Ordinatio sacerdotalis* « appartient au dépôt de la foi et est l'objet de l'enseignement infaillible de l'Église et, par suite, exige un assentiment définitif. Pour cela, il n'est pas nécessaire qu'il soit proposé formellement en tant que vérité révélée pour être cru de foi divine et catholique, ni qu'il fasse l'objet d'une définition *ex cathedra* »[134]. On lit dans le document romain que « cette doctrine exige un "assentiment définitif" (dont on ne précise pas s'il est "assentiment de la foi", ce qui serait pourtant logique compte tenu de la position exprimée). […] La "réponse" intègre désormais explicitement cet enseignement au dépôt de la foi, c'est-à-dire à la révélation divine. Son authenticité est donc garantie par l'infaillibilité de l'Église »[135].

Mais, nous l'avons relevé, la réception de cette doctrine n'a été ni unanime ni pacifique. Par exemple, il a été dit que Jean-Paul II, « en s'enfermant dans des arguments d'autorité (en substance : Dieu en a décidé ainsi, et nous vous l'avons déjà dit) il traite par le mépris les inquiétudes contemporaines sur le sexisme de la religion chrétienne et notamment de l'Église catholique, sans tenir compte, contrairement à ce que prétend la note de présentation du texte,

[130] St Jean-Paul II, lettre ap. *Ordinatio sacerdotalis* sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes, 22 mai 1994, dans *AAS*, 84 (1994), pp. 545-548 ; *La Documentation Catholique*, 91 (1995), pp. 1079-1081.

[131] Congr. pour la doctrine de la foi, Réponse au *dubium* sur l'enseignement contenu dans la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, dans *AAS*, 87 (1995), p. 1114 ; *La Documentation Catholique*, 92 (1995), pp. 610-611.

[132] Congr. pour la doctrine de la foi, m.p. *Ad tuendam fidem*, 29 juin 1998, dans *AAS*, 90 (1998), pp. 457-461 ; *La Documentation Catholique*, 95 (1998), pp. 651-653.

[133] Congr. pour la doctrine de la foi, Note doctrinale illustrant la formule de conclusion de la *professio fidei*, 29 juin 1998, dans *AAS*, 90 (1998), pp. 542-551 ; *La Documentation Catholique*, 95 (1998), pp. 653-657.

[134] E. Molano, « La mujer y el sujeto del orden sacerdotal. Un comentario a la Carta apostólica "Ordinatio sacerdotalis" », dans *Ius Canonicum*, 44 (2004), pp. 707-733 (cit. à la p. 728, traduction de l'auteur).

[135] J. Joubert, « L'ordination des femmes et le dépôt de la foi. À propos d'une réponse de la Congrégation pour la doctrine de la foi », dans *Revue de Droit Canonique*, 46 (1996), pp. 29-36 (cit. aux pp. 35-36).

“de la nécessité particulièrement ressentie aujourd’hui d’éviter toute discrimination entre l’homme et la femme” »[136]. Tel auteur estime pour sa part qu’*Ordinatio sacerdotalis* « se présente comme un acte particulier du pouvoir magistériel catholique s’exerçant à l’endroit des femmes, d’une manière absolue, en prenant à leur égard une décision déclarée sans appel. Mais ni par son statut ecclésial, ni par son contenu théologiquement discutable, le document ne peut absolument avoir pour effet que les femmes ne doivent jamais », dans les temps à venir plus ou moins éloignés, être admises au ministère ordonné dans l’Église catholique »[137]. L’on invoque encore, pour nier le caractère irréformable de la doctrine énoncée, le fait qu’elle ne compte pas avec le *sensus fidei* des fidèles[138], ou bien qu’elle est en contradiction avec la convention internationale de 1979 sur l’élimination de toutes les formes de discrimination[139]. L’on a fait remarquer que l’argument selon lequel, « à un moment où les femmes peuvent être médecins, avocats, députés, maires, ambassadrices, il n’y a plus de raison qu’elles ne puissent aussi exercer la fonction sacerdotale », cet argument « s’inspire d’un jugement sur la femme d’ordre sociologique »[140], et, ajouterons-nous, qui ignore superbement l’histoire et le rôle que la femme a exercé dans de nombreux métiers, y compris celui du gouvernement des pays, comme nous l’avons rappelé ci-dessus. En tout cas, il est purement gratuit d’affirmer parallèlement que « l’ordination d’homme

[136] É. G. Sledziewki, « “Ordinatio sacerdotalis” : frileuse Pentecôte », dans *Revue de Droit Canonique*, 46 (1996), pp. 21-27 (cit. à la p. 25).

[137] M.-J. Bérère, « L’ordination des femmes dans l’Église catholique : les décisions du magistère », dans *Revue de Droit Canonique*, 46 (1996), pp. 7-20 (cit. à la p. 17).

[138] K. R. Kaucheck, « Must the Act of Divine and Catholic Faith Be Given to *Ordinatio sacerdotalis* ? A Study of the Ordinary Universal Magisterium », dans *Studia Canonica*, 31 (1997), pp. 201-223 (traduction de l’auteur).

[139] Nations-Unies, *Convention sur l’élimination de toutes les formes de discrimination à l’égard de la femme*, adoptée le 18 décembre 1979 et entrée en vigueur le 3 septembre 1981, dont on invoque l’art. 1er : « Aux fins de la présente Convention, l’expression « discrimination à l’égard des femmes » vise toute distinction, exclusion ou restriction fondée sur le sexe qui a pour effet ou pour but de compromettre ou de détruire la reconnaissance, la jouissance ou l’exercice par les femmes, quel que soit leur état matrimonial, sur la base de l’égalité de l’homme et de la femme, des droits de l’homme et des libertés fondamentales dans les domaines politique, économique, social, culturel et civil ou dans tout autre domaine. » « Le magistère catholique nie que la réservation de l’ordination sacramentelle aux fidèles masculins et l’exclusion de la femme des structures de gouvernement ecclésial aient des effets négatifs pour la dignité de la femme. Cependant, au vu de la définition donnée par la Convention, il n’est pas difficile de soutenir qu’il y a bien, dans l’Église, discrimination à l’égard de la femme » (A. Van der Helm, « La femme dans l’Église catholique : un statut marginalisant », dans *Revue de Droit Canonique*, 46 [1996], pp. 37-52 [cit. à la p. 51]).

[140] J. Daniélou, « Le ministère des femmes dans l’Église ancienne », dans *La Maison-Dieu*, 6 (1960), pp. 70-96 (cit. à la p. 89).

mariés à la prêtrise n'est pas une question doctrinale. C'est une affaire de discipline canonique, et c'est un besoin pastoral dont le moment est venu »[141].

Il existe donc, nous le voyons, des esprits forts, vraiment très forts, pour savoir mieux que l'Église ce que notre Seigneur a voulu faire et a fait. Jésus n'a pas entendu réserver l'ordination sacerdotale aux hommes, nous dit-on. Il était conditionné par son temps — même si l'on consent à reconnaître qu'il a été révolutionnaire dans sa façon de traiter les femmes — et, ajoute-t-on avec grande assurance, s'il vivait de nos jours, il ordonnerait bien évidemment des femmes.

Raisonnement, si jamais c'en est un — en tout cas jugement téméraire — , particulièrement spécieux. Qui ne voit le danger où ce genre d'argument peut conduire ? Car il n'y a pas de raison de ne pas l'appliquer aussi aux autres domaines de la foi — le contenu de la Révélation, par exemple — et de l'organisation ecclésiastique. Ces mêmes personnes déclarent que le Pontife romain a « tout faux », mais que leur « magistère » à elles est l'authentique…, alors qu'elles ne disposent ni d'une assistance spéciale de l'Esprit Saint[142] ni d'une grâce d'état particulière. Cette attitude porte en soi atteinte au devoir fondamental de communion dans l'Église (c. 209 CIC ; c. 12 CCEO) et, par le trouble qu'elle introduit dans la communauté des croyants, perturbe la paix ecclésiale et lèse le bien commun.

2.2.3 — *La femme et le diaconat*

Quant à la non accession de la femme au diaconat, certains se posent des questions et y voient une exception au principe de l'égalité « qui devrait rester absolument unique »[143]. Il ne manque pas d'auteurs pour penser que la sentence définitive sur la non admission des femmes au sacerdoce « crée les conditions pour une réflexion plus sereine au sujet de la question du diaconat permanent féminin », en estimant que « le silence de l'Église à ce sujet a été dicté jusqu'ici par la crainte que la restauration éventuelle de l'ordination diaconale féminine soit comprise comme un premier pas vers le presbytérat[144]. Qui ne voit pas, cependant, que « les fonctions qui paraissent en principe propres aux diacres, peuvent, dans les faits, si nous lisons le code, être parfaitement réalisées par des laïcs, qu'ils soient hommes ou

[141] J. A. Coriden, « Parish Communities and Reorganizations », dans *Studia Canonica*, 44 (2010), pp. 31-52 (cit. à la p. 51, traduction de l'auteur).

[142] Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n°s 86, 94, 892, 2422.

[143] G. Boni, « L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione », *loc. cit.*, p. 90 (traduction de l'auteur).

[144] D. Horak, « In tema di ugualianza dei *christifideles* : la posizione della donna nell'ordinamento canonico », *loc. cit.*, p. 271 (traduction de l'auteur).

femmes »[145]. Reproposer l'institution des diaconesses telle qu'elle a pu exister dans l'Église ancienne est un anachronisme. La collaboration de la femme à la vie ecclésiale peut emprunter d'autres voies. Par exemple, « l'on pourrait introduire une missio *solennelle* (avec bénédiction) de laïcs (hommes et femmes) au service pastoral, sans créer de confusion avec le sacrement de l'ordre. Il pourrait également y avoir des ministères ecclésiaux avec diverses dénominations. Mais une pratique de ce genre existe déjà de fait à l'échelon du droit particulier »[146]. En outre, « il existe dans l'Église un ministère féminin beaucoup moins problématique et beaucoup moins contesté que le diaconat : la virginité consacrée »[147]. Enfin, l'on n'oubliera pas, et la remarque est d'une extrême importance, car elle situe le débat dans son vrai contexte et nous ramène à ce qui est une des enseignements essentiels du magistère du dernier concile œcuménique, malheureusement encore largement méconnu, l'on n'oubliera pas qu'un des grands acquis du concile Vatican II consiste à mettre en évidence l'égale dignité de tous les fidèles ainsi que la vocation universelle à la sainteté et à l'apostolat des laïcs. Il s'ensuit que « face à cette situation, il semble anachronique de concentrer l'intérêt des femmes précisément dans le domaine clérical (qui, dans le diaconat sacramentel ou « pastoral », ne serait qu'un degré inférieur de la hiérarchie ecclésiale). Il faut souligner au contraire le « génie de la femme »[148] dans le domaine du sacerdoce commun. Là, le service des femmes se trouve vraiment aux racines de l'Église »[149].

Cependant la Congrégation pour la doctrine de la foi, conjointement avec la Congrégation pour le clergé et la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, ont tenu à rappeler, dans une notification à propos de cours de préparation au diaconat féminin[150], qu'une ordination diaconale des femmes n'est pas prévue dans l'organisation ecclésiale et qu'en conséquence, « il n'est pas permis de mettre en œuvre des initiatives qui, d'une certaine manière, visent à préparer des candidates à l'ordre du diaconat »

[145] M. E. Olmos Ortega, « La participación de los laicos en los órganos de gobierno de la Iglesia… », *loc. cit.*, p. 107 (traduction de l'auteur).

[146] M. Hauke, « Il diaconato femminile : osservazioni sul recente dibattito », dans *Notitiae*, 37 (2001), p. 237 (traduction de l'auteur).

[147] J. Hourcade, *La femme dans l'Église. Étude anthropologique et théologique des ministères féminins*, Paris, Téqui, 1986, p. 246.

[148] St Jean-Paul II, *Lettre aux femmes*, 29 juin 1995, n° 9.

[149] M. Hauke, « Il diaconato femminile : osservazioni sul recente dibattito », *loc. cit.*, p. 238 (traduction de l'auteur).

[150] Congr. pour la doctrine de la foi-Congr. du clergé-Congr. pour le culte divin et la discipline des sacrements, Notification, 17 septembre 2001, dans *La Documentation Catholique*, 98 (2001), p. 876.

(n° 2), ce qui ne peut qu'« engendrer un grave trouble pastoral » (n° 1). « La promotion authentique de la femme […] ouvre d'autres larges perspectives de service et de collaboration » (n° 3)[151]. L'on en est que plus étonné après cette précision, de constater encore de nos jours que les ministères de lecteur et d'acolyte sont réservés aux hommes (c. 230 § 1), alors que leur fondement se trouve dans le sacerdoce commun, non dans le sacerdoce ministériel, sacerdoce commun qui ne peut qu'être identique chez la femme et chez l'homme. Le motu proprio *Ministeria quædam*, que reprend le canon 230 § 1, justifiait cette disposition uniquement à partir de la « tradition vénérable de l'Église ». Or, a-t-on fait remarquer, cette tradition n'a pas été constante au long de l'histoire[152]. Seules des raisons d'opportunité peuvent l'expliquer[153]. Une telle réserve pouvait paraître nécessaire quand les ordres mineurs étaient des étapes obligées sur la voie de l'ordination sacerdotale. Mais de nos jours, cette réserve n'a apparemment plus de sens[154].

Nous avons jeté un regard sans complaisance sur la législation canonique en vigueur. Il va sans dire que, dans le droit fil du concile Vatican II, le Code de 1983 et, avec lui, le Code des canons des Églises orientales, marquent un progrès indéniable et considérable par rapport au Code pie-bénédictin. Mais nous avons relevé toutefois des limites à ce respect du principe de l'égalité fondamentale entre tous les fidèles du Christ, indépendamment de la diversité fonctionnelle qui existe entre eux. Ces limites sont inscrites parfois dans les textes. Dans d'autres cas, elles sont le fruit de mentalités qui n'ont pas encore effectué leur « révolution culturelle » de l'après-concile, et qui exercent donc un blocage à la reconnaissance dans les faits, sur le terrain, de cette égalité entre les baptisés hommes et les baptisés femmes dans l'Église

[151] Le m.p. de BENOÎT XVI, *Omnium in mentem*, 25 octobre 2009, qui ajoute un paragraphe 3 au canon 1009 : « Ceux qui sont constitués dans l'Ordre de l'épiscopat et du presbytérat reçoivent la mission et la faculté d'agir en la personne du Christ Chef, les diacres en revanche deviennent habilités à servir le Peuple de Dieu dans la diaconie de la liturgie, de la Parole et de la charité » (art. 2), n'a certainement pas pour objet, ou pour conséquence, de remettre à plat la question de l'ordination diaconale des femmes, contrairement à ce que l'on pouvait lire dans *La Croix*, 16 décembre 2009. Le législateur veut par ces modifications souligner la portée théologique et canonique du sacrement de l'ordre dans son unicité et dans sa diversité afin de situer l'ordre du diaconat et les ordres sacerdotaux dans la dimension christologique et ecclésiologique qui revient à chacun d'eux. Cf. T. RINCÓN-PÉREZ, « el sacramento del Orden y le sacerdocio ministerial a la luz del M. P. *Omnium in mentem* », dans *Ius Canonicum*, 51 (2011), pp. 43-67.

[152] Cf. D. HORAK, « In tema di ugualianza dei *christifideles* : … », *loc. cit.*, pp. 267-268.

[153] Cf. P. An. BONNET, « Adnotatio ad responsum authenticum circa can. 230 § 2 », dans *Periodica*, 85 (1996), p. 120.

[154] Cf. J. GONZÁLEZ, O.P., « Rights and Participation of the Laity in the Life of the Church », dans *Philippine Canonical Forum*, 11 (2000), p. 81.

catholique. Mais l'on sent monter dans l'Église « une répulsion de plus en plus vigoureuse pour toutes sortes de restrictions qui lèseraient le *communis christifidelium status* »[155]. En tout cas, la différence entre l'homme et la femme ne tient pas à une hypothétique supériorité ou infériorité de l'un par rapport à l'autre, mais « à leur complémentarité qui enrichit, non seulement les sujets pris individuellement, mais la société tout entière »[156].

Cette Église, qui est *Mater et Magistra*[157] et Maîtresse de vérité, se doit d'être exemplaire à tous égards. Alors qu'elle réclame des États qu'ils respectent la dignité et la liberté des hommes et les conventions internationales qui les reconnaissent et les codifient, sa crédibilité exige qu'elle donne l'exemple et qu'elle n'admette aucune inégalité entre ses fidèles. Tous sont appelés également à l'unique sainteté. Cet appel universel à la sainteté, amplement proclamé à partir de 1928 par saint Josémaria[158], et mis en exergue par le concile Vatican II[159], doit pouvoir être vécu dans les situations les plus diverses de la vie, aussi bien dans le monde que dans l'Église, et à partir des même moyens de salut[160]. « Pourtant il ne serait guère objectif de prétendre que la femme a atteint de fait dans l'Église cette *paritas de iure et de facto cum viris*, dont la constitution *Gaudium et spes* signale la conquête comme un des signes de notre temps. Bien que la proclamation de la dignité de la femme ait été l'œuvre de l'Église, il n'est pas aventuré de dire qu'il existe une inégalité pratique, une discrimination de fait, qui témoignent d'une résistance à ce que la femme occupe pleinement la place qui lui revient dans le développement de l'Église. Souvent d'une manière inconsciente, d'autres fois en s'appuyant sur des raisons fallacieuses, et toujours avec la meilleure des intentions »[161]. En ce sens, le pape François remarque qu'il faut encore

155 G. Boni, « L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione », *loc. cit.*, p. 100 (traduction de l'auteur).

156 M. Gas, « Mujer », dans *Diccionario General de Derecho Canónico*, *op. cit.*, vol. V,, pp. 500-501 (traduction de l'auteur).

157 Titre d'une encyclique de st Jean XXIII.

158 St Josémaria (1902-1975) est considéré comme un des précurseurs du concile Vatican II. Il a prêché dès la fondation de l'Opus Dei, le 2 octobre 1928, l'appel de tous les baptisés à la sainteté et à l'apostolat dans la vie courante, entre autres à partir du travail et des diverses occupations ordinaires. Cf. D. Le Tourneau, *L'Opus Dei*. Un chemin de sainteté, http://www.peuterey-editions.com, 2014.

159 Cf. concile Vatican II, const. dogm. *Lumen gentium*, chap. V et décr. *Apostolicam actuositatem*.

160 Cf. D. Le Tourneau, « Le droit aux biens spirituels », *Religión, Matrimonio y Derecho ante el siglo XXI. Estudios en Homenaje al Profesor Rafael Navarro-Valls*, Masaguer, Martínez-Torrón, Palomino (coord.), Madrid, Iustel, 2013, vol. II, pp. 2959-2974.

161 A. del Portillo, *Fidèles et laïcs dans l'Église. Fondement de leurs statuts juridiques respectifs*, *op. cit.*, p. 225.

« élargir les espaces pour une présence féminine plus incisive dans l'Église. Parce que « le génie féminin est nécessaire dans toutes les expressions de la vie sociale ; par conséquent, la présence des femmes dans le secteur du travail aussi doit être garantie »[162] et dans les divers lieux où sont prises des décisions importantes, aussi bien dans l'Église que dans les structures sociales »[163].

Conclusion

Revendiquer une véritable égalité de l'homme et de la femme dans l'Église est totalement étranger à la remise en cause de l'autorité, telle qu'elle peut se produire dans une société démocratique, ce que n'est pas l'Église-Épouse mystique du Christ. C'est tout bonnement une exigence de la condition d'enfant de Dieu. Le concile Vatican II a mis l'accent à juste titre sur la dignité et la liberté des enfants de Dieu[164]. Cela transcende la loi ecclésiastique, mais appelle un respect scrupuleux, ce qui revient à dire un respect de l'acte créateur de Dieu. Il nous reste donc à souhaiter que le législateur achève l'œuvre entreprise dans la foulée de Vatican II, mis en langage canonique[165] dans les deux Codes en vigueur, en apportant à ceux-ci les modifications qui s'imposent pour supprimer les relents de hiérarchologie et de cléricalisme encore présents. Il reconnaîtrait ainsi sans crainte superflue l'égalité véritable et nécessaire de l'homme et de la femme, en droit et en fait. C'est à ce prix que pourra s'opérer un retour aux origines de l'humanité, quand Dieu créa l'homme, et le créa homme et femme, et qu'il le créa à son image et à sa ressemblance. Peut-être la difficulté que l'on éprouve à parler de la femme dans l'ordre canonique tient-elle au fait que de nos jours l'Église ne distingue pas entre homme et femme et parce que « la principale tâche — la tâche laïque — doit être vécue précisément dans le domaine civil, et dans le cadre de l'autonomie légitime ; c'est-à-dire que ce que la femme, en tant que femme, peut faire de plus important dans l'Église, elle le fait dans le monde : précisément là où la dépendance de l'ordre canonique

[162] Conseil pontifical Justice et Paix, *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, n° 295.

[163] PAPE FRANÇOIS, exhort. ap. *Evangelii gaudium*, *op. cit.*, n° 103.

[164] Le peuple messianique « est dans l'état de dignité et de liberté propre aux fils de Dieu, dont le cœur est comme le temple de l'Esprit-Saint. Il a pour loi un commandement nouveau, celui d'aimer comme le Christ lui-même nous a aimés (cf. Jn 13, 34). Enfin, il a son terme dans le Royaume de Dieu, inauguré sur terre par Dieu lui-même, destiné à s'étendre dans la suite des âges en attendant de recevoir en Lui son perfectionnement final à la fin des siècle » (const. dogm. *Lumen gentium*, n° 9/b).

[165] St JEAN-PAUL II, const. ap. *Sacræ disciplinæ leges*, 25 janvier 1983.

ou la sujétion à cet ordre n'arrive pas »[166]. Mais pour « tous les chrétiens, [les femmes] sont appelées à être des modèles et des témoins irremplaçables de la manière dont l'Épouse répond par l'amour à l'amour de son Époux »[167]. Égalité donc sur terre, égalité aussi au ciel. « En ce qui concerne la vie dans la gloire, les femmes ne souffriront d'aucune discrimination ; si elles ont fait preuve d'une plus grande charité, elles jouiront aussi d'une plus grande gloire dans la vision de Dieu. Car les femmes qui l'avaient aimé davantage, « au point de ne pas quitter le tombeau, alors que les disciples l'avaient fait » (Grégoire), furent les premières à voir le Seigneur ressuscitant dans la gloire »[168].

[166] J. I. Bañares, « El papel de la mujer en la Iglesia », *loc. cit.*, p. 611 (traduction de l'auteur).

[167] Congr. pour la doctrine de la foi, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme…, loc. cit.*, n° 16.

[168] St Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, III, q. 55, a. 5 ad 3.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 483-500
doi: 10.2143/STC.49.1.3082855

CANONICAL PERSPECTIVE ON SOCIAL JUSTICE AND CHARITY

SAHAYARAJ LOURDUSAMY*

SUMMARY — As Pope Benedict XVI says, the nature of the Catholic Church is expressed in its three-fold responsibility: of proclaiming the word of God (kerygma-martyria), celebrating the sacraments (leitourgia) and exercising the ministry of charity (diakonia). These duties presuppose each other and are inseparable. The service of charity is also a constitutive element of the Church's mission and an indispensable expression of its very being. The works of charity especially towards the poor and the needy are to be the chief concern of the Catholic Church in the modern world and for this purpose there should be specific regulations concerning the utilization of the goods of the Church. The two Codes, following the long tradition of Catholic social teaching, insist on the double obligation of all the faithful to promote social justice and charity. They also enlist the regulations for the proper administration of the temporal goods which are the 'patrimony of the poor'. The vision and mission of the Catholic Church of promoting social justice and charity remind us the prophetic invitation of the Pope Francis for the Church to remain with the poor.

RÉSUMÉ — Comme dit le Pape Benoît XVI, la nature de l'Église catholique s'exprime dans sa triple responsabilité : l'annonce de la Parole de Dieu (kérygme-martyria), la célébration des sacrements (leitourgia) et l'exercice du ministère de la charité (diakonia). Ces trois tâches s'appellent l'une l'autre et sont inséparables. Le service de la charité est aussi un élément constitutif de la mission de l'Église et une expression indispensable de son être même. Les œuvres de charité spécialement envers les pauvres et les nécessiteux doivent être la principale préoccupation de l'Église catholique dans le monde moderne et, à cette fin, il devrait y avoir des réglementations spécifiques concernant l'utilisation des biens de l'Église. Les deux codes, à la suite de la longue tradition de l'enseignement social catholique, insistent

* Chancellor of the Diocese of Thanjavur, Tamilnadu, and Judge of the Diocesan Tribunal, Tamilnadu, India. Editor of *Vailankanni Calling* and *Vailankanni Kuraloli*.

sur la double obligation de tous les fidèles à promouvoir la justice sociale et la charité. Ils ont également mobilisé les règlements pour la bonne administration des biens temporels qui sont le « patrimoine des pauvres ». La vision et la mission de l'Église catholique de promouvoir la justice sociale et la charité nous rappellent l'invitation prophétique du Pape Francis pour l'Église à rester avec les pauvres.

Introduction

The Catholic Church is missionary by nature (*AG* 2). It is its duty and birthright to do the mission (*CIC*, c. 747 §1; *CCEO*, c. 595). Since its origin, it has accomplished this mission in many countries through various methods.[1] Serving the poor is one of the important methods of doing mission. Pope Francis in his audience with the journalists on 15 March 2013, two days after his election as the Supreme Pontiff said that he wanted to see an austere Church, a Church that is serving the poor. He continued to say, "How much I would like a poor Church, and for the poor."

One of the primary objectives of ministry of Jesus is to serve the poor. There are many examples where Jesus and his disciples used the material goods to achieve the temporal and spiritual ends such as meeting their own expenses, to give alms to the poor and so on (Jn 12, 6). St. Paul made collections of money and materials to help the poor Churches (1 Cor 16, 1-4). Thus it is clear that Jesus and his disciples used the material goods as a means to serve God and His people. As the *Catechism of the Catholic Church* explains, "To receive in truth the Body and Blood of Christ given up for us, we must recognize Christ in the poorest, his brethren."[2]

The Catholic Church makes use of the temporal goods to actualize its mission—the proclamation of the Gospel and the salvation of souls. These material goods are generally called the Church property and its care was vested in the hands of the bishops and clerics down the history of the Church. Whoever may be the care takers, cleric or laity, they have to adhere to the norms that the Church makes for the administration of temporal goods, so that these goods may properly be directed towards the achievement of its aims. One of the aims of the temporal goods of the Catholic Church is works

1 In his thesis, Roland Jacques indicates the recipients of the mission *ad gentes* of the Catholic Church and shows how the Church began her missionary work for the Gentiles: Roland Jacques, *Des nations à évangéliser. Genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, Paris, Cerf, 2003, p. 720.

2 *CCC*, no 1397.

of apostolate and of charity. The canon law of the Catholic Church insists on the obligation of every Christian faithful to promote social justice and charity through various means.

1 — *The Right of the Catholic Church to Proclaim Moral Principles*

Christian social teaching has long presented the dignity of the human person as fundamental to the social order. Both Codes assert that the teaching office and the missionary activity of the Church have for main object what God revealed to the man for his salvation; but this message of salvation is not condensed only in theology. Salvation of man is concerned with so many aspects of the life of man. That is to say, the teaching office of the Church is not limited with the simple proposition of the theology, but embraces very vast principal range of moral and social order. The human nature and the natural law have connection with the revealed truth; it is what justifies the competence of the Church in this respect: "The Church has the right always and everywhere to proclaim moral principles, even in respect of the social order, and to make judgments about any human matter in so far as this is required by fundamental human rights or the salvation of souls" (*CIC*, c. 747 §2; *CCEO*, c. 595 §2).

John Paul II emphasized the linkage in evangelization between the truth about Jesus Christ, the Church's mission, and human beings.[3] He said: "The Church has learned that an indispensable part of its evangelizing mission is made up of works on behalf of justice and human promotion."[4] He connected these three strands more explicitly by calling upon the bishops to direct their focus toward "the three doctrinal and pastoral elements that constitute the three axes of the new evangelization: …a deep and solid Christology, a sound anthropology […] and a clear and correct ecclesiological vision."[5]

John Paul II regularly insisted that the Church's social mission include the truth about human beings, and reflect a clear and correct anthropology. The

[3] John Paul II, "Opening Address at the Puebla Conference" (January 28, 1979), in John Eagleson and Philip Scharper (eds.), *Puebla and Beyond: Documentation and commentary,* John Drury (trans.), 1979, pp. 59–64.

[4] *Ibid*., p. 66.

[5] John Paul II, "Opening Address of the Holy Father at the Santo Domingo Conference" (October 12, 1992), in Alfred T. Hennelly (ed.), *Santo Domingo and Beyond: Documents and Commentaries from the Fourth General Conference of Latin American Bishops*, 1993, pp. 41, 44.

human individual had long been a centerpiece of Catholic social thought,[6] but John Paul II's legacy sharpened and refined Catholic social teaching on the dignity of the person. He stressed that the Church "opts solely for the human being,"[7] and that "the Church's concern is for the whole human being."[8] He added that such anthropology can never be separated from a "deep and solid Christology" which reveals the fullness of the truth about Jesus Christ. Addressing the poor, he said: "The Pope loves you because you are the beloved of God. When he established his family, the Church, he had present before him the poor and needy human race, and to redeem that race he sent his very own son, who was born a poor man and lived among the poor in order to enrich us through his poverty… [T]he figure of Christ, hanging on the Cross as the price for the redemption of the human race, is a penetrating call to spend our lives in the service of the needy, in accordance with the movement of a love that sides not with injustice but with the truth."[9]

Both Codes also indicate as object of the preaching: "the teaching of the Magisterium of the Church concerning the dignity and freedom of the human person; the unity, stability and duties of the family; people's social obligations and the ordering of temporal affairs according to the plan established by God" (*CIC*, c. 768 §2; *CCEO*, c. 616 §2).

2 — *The Duty of Promoting Social Justice and Charity*

As both Codes speak of the right of the Catholic Church to proclaim the moral principles, they also insist on its obligation of promoting social justice and charity. They state that the Christian faithful are bound by a double obligation of promoting social justice and charity by which the systemic injustices in society are addressed and of meeting the practical needs of the poor. They are "obliged to promote social justice and, mindful of the precept of the Lord, to assist the poor from their own resources" (*CIC*, c. 222 §2; *CCEO*, c. 25 §2).

6 J. Bryan HEHIE, "John Paul II: Continuity and Change in the Social Teaching of the Church", in John W. HOUCK and Oliver F. WILLIAMS (eds.), *Co-Creation and Capitalism: John Paul II's* Laborem exercens, Washington, DC, University Press of America, 983, pp. 124, 130.

7 JOHN PAUL II, "Opening Address at the Puebla Conference," p. 66.

8 *Ibid.,* p. 67.

9 JOHN PAUL II, Speech to the Poor of Santa Cecilia at Guadalajara (January 30, 1979). Transcript available in Spanish at: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jpii_spe_19790130_messico-guadalajara-barrio-pobre_sp.html

Charity is the theological virtue by which we love God above all things for his own sake, and our neighbor as ourselves for the love of God. Secondarily, it also means concrete acts of generous assistance toward those in need. Justice is the moral virtue that consists in the constant and firm will to give their due to God and neighbor.[10] Social justice is linked to the common good and the exercise of authority. It can be obtained only in respecting the transcendent dignity of man. The person represents the ultimate end of society, which is ordered to him: What is at stake is the dignity of the human person, whose defense and promotion have been entrusted to us by the Creator, and to whom the men and women at every moment of history are strictly and responsibly in debt.[11]

The goal of charity and social justice is furthering the common good. Charity addresses the *effects* of social sin, while social justice addresses the *causes* of such sins.

2.1 — Relation between Social Justice and Charity

During the twentieth century various popes emphasized personal dignity over against the pressures in society that would deny or restrict that dignity and the rights that flow from it. In the latter part of the century, Catholic social thought has increasingly pointed to the disorders in the social systems themselves as the object of justice critiques. It is not enough to show charity toward a person who is impoverished; it is necessary to do something about the social system that produces the conditions of poverty. Justice in society extends beyond relations between individuals and includes the whole fabric of societal relationships. Vatican II and recent popes have also stressed the global aspects of social justice, for the interdependence of peoples is an integral element of any social system today.

Without justice there can be no charity; charity provides the completion and ultimate end of justice. Caring for the needs of the poor from one's own resources provides practical attention to the needs of others and an immediate reminder of one's personal responsibilities, but should also enkindle a more positive involvement in the works of social justice. The society should ensure social justice by providing the conditions that allow associations or individuals to obtain what is their due, according to their nature and their vocation.[12]

The Catholic Church is in solidarity with the whole human family, especially with the poor: "The joy and hope, the grief and anguish of the men of

[10] *CCC*, no. 1807.
[11] *CCC*, no. 1929.
[12] *CCC*, no. 1928.

our time, especially of those who are poor and afflicted, are the joy and hope, the grief and anguish of the followers of Christ as well" (*GS* 1). Indeed, the traditional teaching of the Catholic Church is that every man has the right to possess a sufficient amount of the earth's goods for himself and his family.

Faced with a world today where so many people are suffering from want, the Council asks individuals and governments to remember the saying of the Fathers: "Feed the man dying of hunger, because if you do not feed him you are killing him," and it urges them according to their ability to share and dispose of their goods to help others, above all by giving them aid which will enable them to help and develop themselves (*GS* 69).

Recognizing the needs of the Third World countries and the necessity of helping them (*GS* 69, 71, 86), Vatican Council II questions also the terms of trade and calls for a new economic order (*GS* 63, 65-86). It justifies the expropriation and redistribution of large landed estates under certain circumstances (*GS* 71).

The virtue of charity compels the faithful as Christians to work toward a greater realization of justice. As Pope Benedict XVI observed in *Caritas in veritate*, "Love—*caritas*—is an extraordinary force which leads people to opt for courageous and generous engagement in the field of justice and peace…. This dynamic of charity received and given is what gives rise to the Church's social teaching, which is *caritas in veritate in re sociali*: the proclamation of the truth of Christ's love in society."[13]

2.2 — Double Obligation of Promoting Social Justice and Charity

Both Codes exhort the Christians to promote both social justice and charity, and they do specify how they are to do this. The possibilities vary depending on the abilities and situations of each person. Pastors of parishes are obliged "to foster works through which the spirit of the Gospel is promoted, even in what pertains to social justice" (*CIC*, c. 528 §1). The Catholic faithful can "undertake any project in which they could cooperate with other Christians, not alone but together, such as works for charity and social justice" (*CCEO*, c. 908).

For many Christians the obligation of promoting social justice will be fulfilled by responsibly considering the impact on justice in society from their everyday actions. Some are activists attempting to address social injustice directly. Others participate in organizations and movements that seek to

[13] BENEDICT XVI, encyclical letter *Caritas in veritate,* 1, 5. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_en.html

promote social justice through collective efforts. In the Church there are associations distinct from institutes of consecrated life and societies of apostolic life. In these associations the Christian faithful, whether clerics, lay persons, or clerics and lay persons together, strive in a common endeavor to foster a more perfect life, to promote public worship or Christian doctrine, or to exercise other works of the apostolate such as initiatives of evangelization, works of piety or charity, and those which animate the temporal order with a Christian spirit (*CIC*, c. 298, §1, *CCEO*, c. 573).

By placing together the obligations of promoting social justice and meeting the needs of the poor in *CIC* canon 222 §2 (*CCEO*, c. 25 §2), the Codes show both the intimate connection of justice and charity and the necessity for personal attention to both concerns. To strive for social justice and charity is thus a canonical duty of every member of the Church, and in a special way of the ministers. It is a duty founded on the Gospel vision wherein humanity shares the good things with which it has been blessed in order that there may be "justice and equality for every human being. Several canonists argued that giving of alms to those in need is not a charity but was an act of justice and that superfluous property belonged by right to the poor.[14] This firm conviction translates into multiple forms of assistance and wide-ranging benefits for the poor, the oppressed, the marginalized, and those who find themselves in situations of hardship or weakness, whom the Church looks upon the *preferential love*.[15] With equal attention and solicitude, the Church, through charitable activities, seeks to alleviate the "suffering of the soul" and the "suffering of the body." This obligation is made explicit in the Christian duty to perform spiritual and corporal works of mercy.[16]

Pope Benedict XVI has taught that "love for widows and orphans, prisoners, and the sick and needy of every kind, is as essential as the ministry of the sacraments and preaching of the Gospel."[17] This preferential option for the poor and vulnerable includes all who are marginalized in our nation and beyond—unborn children, persons with disabilities, the elderly and terminally ill, and victims of injustice and oppression. Pope Benedict XVI's encyclical *Caritas in veritate* added many additional perspectives to the

[14] G.J. Roche, "The Poor and Temporal Goods in Book V of the Code," in *The Jurist*, 55(1995), p. 313.

[15] John Paul II, encyclical letter *Sollicitudo rei socialis*, no. 42, 30 December 1987, in *AAS*, 80(1988), pp. 559-560.

[16] John Paul II, apostolic letter *Salvifici doloris*, no. 5, 30 November 1984, in *AAS*, 76(1984), pp. 209-210.

[17] Benedict XVI, encyclical letter *Deus Caritas Est*, nn. 22, 25 January, 2006, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclical.

social teaching tradition, including in particular relationships with the concepts of charity and truth, and introduced the idea of the need for a strong "World Political Authority" to deal with humanity's most pressing challenges and problems.

3 — *The Purpose for Temporal Goods in the Mission of the Church*

Both Codes assert the right of the Catholic Church to acquire, retain, administer and alienate temporal goods independently from civil power (*CIC*, c. 1254 §1, *CCEO*, c. 1009, §1). The Codes also list the objectives of the Church in its administration of temporal goods. The purpose should always be in keeping with the mission of the Church. Hence, in the Church, the property or temporal goods are owned not by any individual physical person, like a parish priest or the diocesan bishop, but by a juridic person, and its administration is governed by the approved statutes.

3.1 — Threefold Purposes

The introductory canons on temporal goods of the Catholic Church mention three purposes: regulation of divine worship; fitting support for the clergy and other ministers; carrying out works of the sacred apostolate and of charity especially for the needy (*CIC,* c. 1254 §2; *CCEO,* c. 1007; cf. also cc. 113-123). The explicit mention of "*ad opera apostolatus et caritatis*" in the canon is especially the contribution of Vatican Council II: "They should always apply it for the purposes for which it is permissible for the Church to possess temporal goods, namely for the celebration of divine worship, for the reasonable maintenance of clergy, especially to the poor" (*PO* 17). The Directory for the Pastoral Ministry of Bishops exhorts that in the administration of goods, always presupposing that justice is observed the bishop concerns himself first of all with providing for divine worship, charity, apostolate and the support of the clergy: these ends are given precedence over all others.[18]

A question arises as to "is the list of purposes given in the canon 1254 § 2 a taxative text?"[19] Maida and Cafardi hold that it is taxative and therefore,

[18] CONGREGATION FOR BISHOPS, Directory for the Pastoral Ministry of Bishops, *Apostolorum successores,* nn. 188 and 193, 22 February 2004, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2004.

[19] C.J. ROCHE, "The Poor and Temporal Goods in Book V of the Code," in *The Jurist*, 55(1995), pp. 313-315.

Church holding property for any other reasons would not be proper.[20] But De Paolis holds that since the canon uses the word "principally" means that it does not refer to taxative enumeration but to an indicative list.[21] This canon very significantly uses an adverb "especially" (*praecipue*) before enlisting the objectives for which the Church has the inherent right to own temporal goods. The words in the canon "especially towards the needy" offer the right perspective and priority in favour of the poor.

As mentioned in the canon 1254 §2, the temporal goods are meant not only to further secular ends but also spiritual ends like, help to the poor, divine worship, works of apostolate and to maintain the ministries. However, the purpose of Church temporal management is based on a faith commitment, which is quite distinct from all other non-profit organizations.[22] Thus, besides these three objectives, the documents of Vatican Council II mention other objectives such as founding and directing schools (*GE* 8), using and owning social media (*IM* 34), promoting missionary activity (*AG* 19), helping the poor, promoting peace and justice (*GS* 44; *AA* 8; *AG* 12) and so on.

All of these are the Church's objectives that it fulfills or should fulfill so as to demonstrate its community and institutional identity. If the goods were to be allocated to or used for objectives other than the Church's proper objectives, they would lose their status as ecclesiastical goods[23]. The goods of this world have goodness derived from the Creator and are necessary means for the realization of a person's vocation. They are at the service of all human beings[24] and Church puts her trust not in these temporal means but in the power of the Gospel (*GS* 76).

3.2 — Works of Sacred Apostolate and of Charity

The Church engages not only in divine worship but also in apostolic and charitable works, whether spiritual or temporal (*CIC*, cc. 113-123).

[20] A. Maida and N. Cafardi, "The 'Code of Canon Law' of 1983 and the Property of the Local Church," cited in C. J. Roche, "The Poor and Temporal Goods in Book V of the Code," p. 313.

[21] V. De Paolis, *De bonis Ecclesiae temporalibus*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1996, p. 29.

[22] A. Bennet, "The Practical Effects on the Fiscal Administration of Church Financial of the Provision of Book V: The Law Regarding Church Possession," in *CLSA Proceedings*, 42(1980), p. 173.

[23] L. M. Alarcón, "Introduction [to Book V: Temporal Goods of the Church]," in Á. Marzoa et al. (eds), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, vol. 4, Montréal, Wilson and Lafleur, 2004, pp. 19-20.

[24] *CCC*, no. 2452; *GS* 69.

The motivation for including the works of charity and apostolate among the ends of ecclesiastical goods is the teaching of Vatican Council II in its decree on lay apostolate: "The Church was founded to spread the kingdom of Christ over all the earth for the glory of God the Father, to make all men partakers in redemption and salvation, and through them to establish the right relationship of the entire world to Christ. Every activity of the Mystical Body with this view goes by the name of "apostolate;" the Church exercises it through all its members" (*AA* 2). Having assumed this mission from its Master, it is the prime duty of the Church to dedicate all its energies and resources for various types of activities that help to realize this mission and promote common good of man. The scope of these activities is very extensive and include as their objectives all kinds of endeavours towards harmonious human development on the basis of Christian principles.

The important fields of actions are Church communities, the family, the youth, the social milieu and national and international affairs. It enumerates more concrete examples of the family apostolate such as adoption of abandoned infants, hospitality to strangers, assistance in the operation of schools, helpful advice and material assistance for adolescents and the like (*AA* 9-22). The Church understands that her mission, while spiritual in nature, embraces all the temporal aspects of human life, since the fulfillment of God's plan for mankind inextricably links proclamation of the Gospel with the advancement of humanity.[25]

The long history of the Church brings to light the eminent role that the Church assumed throughout the centuries in the sphere of charitable works. In fact, the original purpose of temporal goods of the Church was the various acts of charity towards the poor and the needy (Acts 11, 29; Rom 15, 26; 1 Cor 16, 1-3). The Fathers of the Church insisted that goods of the Church be used for the poor and even described those goods as being the "patrimony of the poor." There are a number of references in the writings of the early Fathers which illustrate the attitude of the early Church towards the poor and the needy and the glorious examples of the Christian charity.[26] St. Ambrose for example said, that "the Church has gold, not to hoard away but to share out and to help those in need."[27] According to Gratian, feeding the poor and

[25] John Paul II, encyclical letter *Redemptoris missio*, n. 59, 7 December 1990, in *AAS*, 83(1991), p. 307.

[26] Apostolic canons 38 and 41; Council of Antioch, can. 25; Nicea, II can. 12 in H. R. Percival (ed.), *Seven Councils of the Undivided Church*, vol. 14, Michigan, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1974.

[27] Ambrose, *De officiis*, II 28, 137 in J. P. Migne (ed.), *Patrologia cursus completes, series latina*, col. 140, vol. 16, Parisiis, Bibliothecae Cleri Universae, 1844-1864; C. XII, q. 2, can. 70, in A. Friedberg (ed.), *Corpus Iuris Canonici,* vol. 1, col. 710.

providing assistance for travelers was proper use of Church goods,[28] and he reaffirmed the teachings of the early Fathers. Pope Leo XIII in his encyclical letter *Rerum novarum* taught that help be given from what is surplus,[29] but Vatican Council II went a step further to say that help should be not only from superfluous good but from what was needed (*GS* 88).

Following the long standing tradition of the Church, Vatican Council II also asserted the inalienable right of the Church for works of charity in the following words, "While rejoicing at initiatives taken elsewhere, it claims charitable works as its own mission and right. That is why mercy to the poor and the sick, and charitable works and works of mutual aid for the alleviation of all kinds of human needs, are held in special honour in the Church."[30] The works for the needy are part of the mission of the Church (*GS* 42) and in particular *Presbyterorum ordinis* influenced canon 1254 § 2, to include the word 'needy' to the legislative text (*PO* 17).

Vatican Council II proposes the different areas in which the Church's charities should be more concretized. "Charitable action today can and should reach all men and all needs. Wherever men are to be found who are in want of foods and drink, of clothing, housing, medicine, work, education, the means necessary for leading a truly human life, […] their needs" (*AA* 8).

4 — *The Obligation of all the Christian Faithful*

CIC canon 222 §1 states that all the Christian faithful have the obligation to provide for the needs of the Church. They are bound to provide for the needs of the Church in keeping with the basic purpose for which the Church acquires earthly goods. This canon speaks directly of the Christian faithful, in a context of duties and rights common to all the faithful. None are exempted—whatever their position in the hierarchy—whether laity, religious or clergy.

The obligation to provide for the needs of the Church and especially for the poor and needy is according to each person's possibilities, since no one is held to the impossible, and family obligations are to be taken into account,

[28] C. XII q. 2, cann. 13-15. in A. FRIEDBERG (ed.), *Corpus Iuris Canonici*, vol. 1, cols. 690-691.

[29] LEO XIII, encyclical letter *Rerum novarum*, 15 May 1891, in *ASS*, 23(1890-1891), pp. 651-652, cited in C. CARLEN (ed.), *The Papal Encyclicals 1878-1903*, Raleigh, McGrath Publishing Company, 1981, vol. 2, p. 249.

[30] *AA* 8; JOHN XXIII, encyclical letter *Mater et magistra*, 15 May 1961, in *AAS*, 53(1961), p. 402.

since the family is the domestic church, and as such is the most fundamental unit of ecclesial as well as secular society. Family resources must be safeguarded.

4.1 — Personal Support

In doing works of charity, the faithful are directed by *CIC* canon 222 §2 (*CCEO*, c. 25, § 2) to be mindful of the precept of the Lord. There is no specific precept, cited in the law. Hence, the precept is not the one given to the rich young man who was told to sell all he had, give the proceeds to the poor, and return to follow Jesus (Mt 19, 16-2); that is the evangelical counsel, not a precept for all. For all the Christian faithful the precept is based on the judgment that will be given in accord with Matthew 25, 40, where doing the least of the poor is equivalent to doing to Christ.

All are encouraged to support the needy and the poor from their personal resources. However, elsewhere in the law some qualifications are introduced. Clergy, for example, are encouraged to give to the Church or to works of charity what is surplus from their church income: "Goods which they (clerics) receive on the occasion of the exercise of an ecclesiastical office, and which are over and above what is necessary for their worthy upkeep and the fulfillment of all the duties of their state, they may well wish to use for the good of the Church and for charitable works" (*CIC*, c. 282, § 2; *CCEO*, c. 358, § 1). However this does not exempt them from supporting the Church from other personal income. Professional members of religious institutes do not have personal administration of their goods. Unless the proper law of their institute determines otherwise, however, they are able to determine what is to be done with income from their goods (*CIC*, c. 668, §1), and to the obligation of canon 222, § 1 would seem to apply when they make this determination prior to profession.

Pope John Paul II seems to be more demanding and forceful when he says that the Church ministers and the faithful are obliged to help those in misery, and that this help should come, not only from what is surplus, but also from the goods or resources of the Church[31]. His words added importance for the works of charity in relation to temporal goods of the Church which, should be in fact the exigencies of its present day mission when majority of the poorer are affected with economic hardships and remain in poor living conditions.

Christian stewardship understands the obligation of providing for the needs of the Church in terms of time, talent and financial support. Even those

[31] John Paul II, encyclical letter *Sollicitudo rei socialis*, n. 31, 30 December 1987, in *AAS*, 80 (1988), p. 555.

who lack financial resources are bound by obligation to provide time and talent to support the purposes of the Church, as is evident from the duties all the Christian faithful to pursue holiness in life and to participate in the mission of the Church (*CIC*, cc. 210-211).

4.2 — The Duties of the Bishops

The Directory on the Pastoral Ministry of Bishops refers to works of charity and social justice: "The aspiration to transform human life according to God's creative and redemptive plan leads to the promotion of a just social order, respecting the dignity of persons. It is therefore necessary to instill in clerics, consecrated persons and the laity a keen sense of social justice, at national and international levels, so that they can practice and propagate it in every area of their daily lives: in the family, in the workplace, in social and civil life. In this way the bishop should seek to transmit the *social teaching of the Church*, which explains the meaning of human relations and the world of economics in the light of revelation. Preaching, catechesis, and above all the instruction given in Catholic educational centers are the means to achieve this end.[32]

Vatican Council II reminds the bishops that they "should proclaim the maternal solicitude of the Church for all men, whether they be Catholics or not, and should be especially solicitous for the poor and weaker brethren whom the Lord has commissioned them to evangelize" (*CD* 13). The bishops are told that they have the obligation "of schooling the faithful in a love of the whole Mystical Body of Christ, and, in a special way, of the poor, the suffering, and those who are undergoing persecution for the sake of justice (cf. Mt 5,10) … " (*CD* 23).

As pastors of souls and head of individual Churches, the bishops are entrusted to give all necessary support and assistance to various forms of apostolate in their dioceses. They are asked to foster and promote in their respective dioceses all undertakings and organizations, be they catechetical, missionary, charitable, social, familial, educational or anything else pursuing a pastoral aim (*CD* 17).

Both Codes also insist on the obligation of the bishops to take care of the needy and the poor. The revised Code does in fact display a clearer recognition than the 1917 Code of the positive obligation that all church administrators have to give alms according to their ability (*CIC*, cc. 1285 and 1293).

[32] CONGREGATION FOR BISHOPS, *Directorium de pastorali ministerio Episcoporum*, 22 February 1973, in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, Rome, 1980, vol. 5, n. 131.

It is the duty of the Ordinary to ensure that the goods are applied to accomplishing the designated objectives of the diocese itself, or of other juridic persons, or that the goods are used in charitable works (*CIC*, c.1279 § 1).

The Code also makes explicit reference to wealthier dioceses helping the poorer ones (*CIC*, c. 1274 § 3). Pope John Paul explains this more clearly: "If a spirituality of communion is lived out in the diocese, special concern will certainly be shown for poorer parishes and communities, and every possible effort will be made to set aside a part of the diocese's financial resources for the needier Churches, especially those in mission lands and areas affected by migration"[33]. It is the duty of the bishop that the temporal goods of his diocese are administered properly and utilized in a balancing way for the threefold purposes. They are to ensure that the abuses do not enter into the administration of the temporal goods (*CIC*, c. 392 § 2).

However, Pope Benedict XVI noted that "the Code of Canon Law, in the canons on the ministry of the bishop, does not expressly mention charity as a specific sector of episcopal activity."[34] Hence on 11 November 2012, he wrote the Apostolic Letter "On the Service of Charity" in order to give many instructions for the bishops to take care of the charitable activities:

- "The diocesan bishop (cf. *CIC*, c. 134 § 3 and *CCEO*, c. 987) exercises his proper pastoral solicitude for the service of charity in the particular Church entrusted to him as its pastor, guide and the one primarily responsible for that service.
- The diocesan bishop encourages and supports the initiatives and works of service to neighbor in his particular Church, and encourages in the faithful the spirit of practical charity as an expression of the Christian life and sharing in the mission of the Church, as indicated in *CIC*, canons 215, 222 and *CCEO*, canons 18, 25.
- It is the responsibility of the diocesan bishop to ensure that in the activities and management of these agencies the norms of the Church's universal and particular law are respected, as well as the intentions of the faithful who made donations or bequests for these specific purposes (cf. *CIC*, c. 1300 and *CCEO*, c. 1044).
- The diocesan bishop is to ensure that the Church enjoys the right to carry out charitable activities, and he is to take care that the faithful

[33] John Paul II, apostolic exhortation *Pastores gregis*, no. 45, 16 October 2003, in *AAS,* 96 (2004), p. 884.

[34] Benedict XVI, encyclical letter *Deus Caritas Est*, no. 32, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html

and the institutions under his supervision comply with the legitimate civil legislation in this area.

– It is the responsibility of the diocesan bishop, as indicated by *CIC*, canon 394 § 1 and *CCEO*, canon 203 § 1, to coordinate within his territory the different works of charitable service, both those promoted by the hierarchy itself and those arising from initiatives of the faithful, without prejudice to their proper autonomy in accordance with their respective statutes. In particular, he is to take care that their activities keep alive the spirit of the Gospel.[35]

4.3 — The Duties of the Pastors

Pastors are also told to "exercise a paternal charity towards the poor and the sick" (*GE* 30). "Although priests owe service to everybody, the poor and the weaker ones have been committed to their care in a special way. It was with these that the Lord associated himself, and the preaching of the Gospel to them is given as a sign of his messianic mission … " (*PO* 6). In its Declaration on Christian Education, Vatican Council II earnestly exhorts the pastors of the church and all the faithful to "spare no sacrifice in helping Catholic schools to become increasingly effective, especially in caring for the poor, for those who are without the help and affection of family, and those who do not have the Faith" (*GE* 9). Catholic schools are thus to be institutions that care for the poor and those who are deprived of the help and affection of family.

Both Codes speak of the basic pastoral work in a parish community (cf. *CIC*, cc. 528-529; *CCEO*, c. 289, § 1-3). Among various pastoral works, the Code clearly spells that the pastors have to promote social justice and charity. The pastors must take care of the works that promote the spirit of the Gospel, including its relevance to social justice; they must also seek out and care for the poor, the suffering, the lonely, those who are exiled from their homeland, and those burdened with special difficulties.

As we discussed above, *CIC*, canon 222 § 2 (*CCEO*, c. 25, § 2) requires the financial aid to the poor and the needy should come from one's personal resources. Hence, those with the administrative responsibilities in the Church's charitable works are bound to add their own personal contributions as well as their administrative skill. In discussing the criteria for remuneration

35 Benedict XVI, apostolic letter "*On the Service of Charity*", Articles 3-14, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20121111_caritas_en.html.

of clergy, Vatican II included the need for sufficient income so that priests can provide personal aid to the poor (*PO* 20).

The ministry to the poor and the needy is the important responsibility of the Catholic Church and all the priests must involve in it without any exception. The importance of this ministry must be taught in the seminary itself. Seminarians should be taught to seek Christ in faithful meditation on the Word of God and in active participation in the sacred mysteries of the Church, especially *the Eucharist* and the divine office, to seek him in the *bishop* by whom they are sent and in the people to whom they are sent, especially the poor, little children, the weak, sinners and unbelievers (*OT* 8). Vatican II also decrees subsequently: "With special care they should be trained in priestly obedience, poverty and a spirit of self-denial, that they may accustom themselves to living in conformity with the crucified Christ and to giving up willingly even those things which are lawful, but not expedient" (*OT* 9).

4.4 — The Duties of the Religious

The religious institutes are capable of acquiring, possessing, administering and alienating property, but they are instructed by *CIC*, canon 634 (*CCEO*, cc. 423; 558, § 1; 567, § 1) that in doing so they should avoid even the appearance of luxury, excessive profit and accumulation of possessions. This must be taken seriously by religious if their way of life is to retain credibility as a witness to the following of Christ. Witness to evangelical justice therefore calls for a regular review of one's style of living and one's use of property in the light of Christ's teaching about poverty and about justice.

According to *CIC*, canon 640, the religious institutes "should give a collective witness to charity and poverty by contributing to the needs of the Church and of the poor." They should willingly contribute part of what they possess for the other needs of the Church and for the support of the poor, whom all religious should love with the deep yearning of Christ (cf. Mt 19,21; 25, 34-46; Jas 2,15-16; 1 Jn 3,17).

Each religious institute is to draw up its own regulations on temporal administration and these should be designed to foster and express the poverty that is proper to each institute. The particular law has, of course, to be in harmony with the general law of the Church on this matter. In the section on religious institutes in Book II of the Code, there are seven canons which deal specifically with "Temporal Goods and Their Administration" (*CIC*, cc. 634-640). Moreover, since temporal goods of religious institutes are "ecclesiastical goods," in the canonical sense of that expression, they are also subject

to the general canonical provisions on ecclesiastical property "unless there is express provision to the contrary" (*CIC*, c. 635 §1).

There are very many institutes of consecrated life within the Catholic Church that engage in apostolic activity. They work towards the same end, of bearing witness and service to the salvific work of Christ through charitable activities. The term "apostolate" expresses the active process of engagement within the society in contradistinction to societies that embrace the contemplative life as their primary means of service to the Church through prayer (*CIC*, c. 577). These apostolates are a concrete expression of the norm expressed in canon 573 (*CCEO*, c. 410) "…to seek the perfection of charity in the service of God's Kingdom, for the honor of God, the building up of the Church and the salvation of the world."

4.5 — Duties of the other Christian Faithful

The faithful and the competent ecclesiastical authorities have the right to set up different associations. "In these associations, Christ's faithful, whether clerics or laity, or clerics and laity together, strive with a common effort to foster a more perfect life, or to promote public worship or Christian teaching. They may also devote themselves to other works of the apostolate, such as initiatives for evangelization, works of piety or charity, and those which animate the temporal order with the Christian spirit" (*CIC*, c. 298 § 1).

Just like the control of the missions of the individuals, the competent authorities have duty and right to exercise the attentiveness according to the law and the statutes of the associations to avoid any activity against the charity (*CIC*, c. 305 § 1; *CCEO*, c. 577).

Conclusion

Rich in social teaching, the Catholic Church has been presenting itself as the Church of all, and particularly as the Church of the poor. As Vatican Council II stated, love is the Church's characteristic mark, and the Church always claims charitable works at its own mission and right. That is why mercy to the poor and the sick, and charitable works and works of mutual aid for the alleviation of all kinds of human needs, are held in special honor in the Church. Through the Church the poor Christ continues to serve Christ in the poor. The service of the poor is thus a sign of Christ's continuing presence in the world.

Vatican Council II considered poverty from several angles, including the preaching of the gospel to the poor (*AA* 4), and the practical needs of poor people today (*LG* 27) that even call for the transformation of the international social order (*GS* 63, 90). It did not specify a dominical precept as such, but it implied one when addressing the practical consequences of human dignity (*LG* 27).

Following the long tradition of the Catholic Church and especially the teaching of Vatican II, both Codes contain norms to help the needy and the poor. It demands all categories of the Christian faithful to involve in the activities of apostolate and of charity. The early Fathers, various popes and the teaching of the Catholic Church is that the Church should be poor and should be for the poor. But the vast property and big buildings of the Church give a contrary impression. As a result, time and again it has invited negative criticism. It is the duty of every Christian faithful to follow the canonical regulations to fulfill the double obligation of promoting social justice and charity.

It is also to be noted that the Catholic Church is often accused of influencing the conscience of others by its charitable activities. It is a general accusation in the developing countries as well as in the underdeveloped countries that the poor people are attracted by the charitable activities of the Church and they convert themselves to the Church. The missionaries and the pastors have to be very prudent that their charitable activities should not influence in any way the conscience of non-Christians to get converted to the Catholic Church. Both Codes demand the authorities of the Church to supervise and coordinate all missionary activities, in order to protect the freedom of conscience of the poor people.

Pope Francis who has been focusing on the poor since his election wishes that the charitable activities of the Church must go forward and some are complex, but with a heart of poverty, not a heart of investment or of a businessman.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 501-527
doi: 10.2143/STC.49.1.3082856

QUOD SUPEREST DATE PAUPERIBUS. INCARDINATION OF CLERICS AND A BETTER DISTRIBUTION OF CLERGY AS A ROAD TO PERSONAL PRELATURES?

KURT MARTENS*

SUMMARY — The 1983 Code of Canon Law contains four canons on personal prelatures. Personal prelatures are totally new in the Code; there was no parallel institution in the 1917 Code of Canon Law. But where do they come from and what was the intention of the legislator by giving them a place in the Code? The author examines the historical problems leading to the creation of personal prelatures: how can a better distribution of priests over the entire world be achieved while at the same time preserving the institute of incardination? The examples of the *Fidei donum* priests and the *Mission de France* show how the 1917 Code could not provide an adequate canonical response to these new demands. The Second Vatican Council addressed the situation briefly by suggesting the erection of personal prelatures to address the problems the *Mission de France* was confronted with and to promote a better availability and distribution of clergy worldwide.

RÉSUMÉ — Le Code de droit canonique de 1983 comporte quatre canons portant sur les prélatures personnelles. Les prélatures personnelles faisaient ainsi leur entrée dans le Code, celui de 1917 ne comportant aucune institution du genre. Mais ces prélatures personnelles, d'où viennent-elles et quelle intention animait le législateur en leur assignant un lieu dans le Code? L'auteur se penche sur les problèmes historiques qui ont mené à la création des prélatures personnelles et se demande : comment pourrait-on en venir à une meilleure distribution des prêtres dans le monde entier tout en préservant l'institution de l'incardination? Les exemples des prêtres de *Fidei donum* et de la *Mission de France* témoignent de la façon dont le Code de 1917 n'était pas en mesure de donner une réponse canonique adéquate à ces nouvelles exigences. Le Deuxième Concile du Vatican s'est brièvement intéressé à la question en suggérant l'érection de prélatures personnelles afin de s'attaquer aux problèmes

* Associate Professor, School of Canon Law, The Catholic University of America, Washington, D.C.

auxquels la *Mission de France* s'était vu confrontée et favoriser une meilleure disponibilité et distribution du clergé à l'échelle du globe.

Introduction[1]

A contribution for a Festschrift in honour of a colleague traditionally begins with a few words of praise for the colleague we are celebrating. The curriculum of Father Roland Jacques, O.M.I. looks quite impressive. Born in France, he went where he was needed, as a priest or teacher, or better, both: to Europe, North-America, Africa and Asia. At one point, I was in Ottawa as external examiner for a doctoral dissertation. Dean Roland Jacques, O.M.I. had invited me for dinner. However, he had asked me if I would not mind accompanying him to a parish where he was expected to celebrate evening Mass. The parish was on the way to the restaurant, and by going with him, I would save him an extra trip from the parish to the residence and back to the restaurant. Of course, I said yes. It turned out to be a Mass in Portuguese, my first ever. I saw a missionary at work, willing to pastor any flock given to him.

That does not mean that religious priests are better than diocesan priest. Diocesan priests are ordained for the diocese they will serve, and their place of incardination has geographical boundaries. The practical obstacle for diocesan priests to do the same as missionary priests is called incardination: "Every cleric must be incardinated either in a particular church or personal prelature, or in an institute of consecrated life or society endowed with this faculty, in such a way that unattached or transient clerics are not allowed at all."[2] What is this institute of incardination, what does it mean, and what are the implications and difficulties for the mobility of priests?

1 "Quod superset date pauperibus" in the title comes from PIUS XII, encyclical *Fidei donum* (April 21, 1957) in *AAS*, 49 (1957), p. 243: "Plures enim sunt dioeceses, quibus, Deo favente, talis suppetit sacrorum administrorum copia, ut nullum detrimentum accipiant, si aliquorum sacerdotum iacturam forte faciant. Ad eas praesertim paterna cum animi sollicitudine Evangelii illam convertimus sententiam: quod superest date pauperibus." English translation: "Not a few dioceses are so well supplied with clergy, thanks be to God, that no loss would be felt if some of their priests should enter the mission field. To such dioceses We would apply, with fatherly solicitude, the Gospel saying: what you have that is over and above your needs, give that to the poor."

2 *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*,Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 1983, c. 265: "Quemlibet clericum oportet esse incardinatum aut alicui Ecclesiae particulari vel praelaturae personali, aut alicui instituto vitae consecratae vel societati hac facultate praeditis, ita ut clerici acephali seu vagi minime admittantur." English translation from *Code of Canon Law, Latin-English Edition: New English Translation* (Washington, DC: CLSA, 1998). All subsequent English translations of canons from this code will be taken from this source unless otherwise indicated.

1 — *Incardination, A Permanent Bond*

The key to understand the relation between a cleric and his particular Church (or even religious institute) is the concept of incardination. Since the sixth century, the verb *incardinate* in the ecclesiastical sense of the word means that a person, in particular a cleric, is permanently inscribed in a new diocese, after having been transferred from another, in view of rendering pastoral services for this new diocese. The verb *excardinate* is much younger—it appears for the first time in the nineteenth century—and means that a person is permanently leaving the diocese to which he already belonged. The two concepts mirror each other. The common word stem for both verbs is the adjective *cardinatus*, which in turn refers to the classical Latin word *cardo*: hinge. The 1917 Code gave a well-defined meaning to incardination and excardination.[3]

Every cleric had to be incardinated in a diocese or a religious institute.[4] A bond is always required, for the simple reason that clerics are by definition public servants:[5] nobody can enter the clerical state, unless it is necessary or useful for the Church.[6] The 1917 Code is the first general law to explicitly mention a bond with a diocese, whereas previous legal texts only mentioned a bond with a church.[7]

John Lynch points out that the 1917 Code required a canonical title for the reception of major orders as the basis for sustenance.[8] Canons 979-982

[3] James Thomas McBride, *Incardination and Excardination of Seculars*, Canon Law Studies 145, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1941, pp. 1-13.

[4] *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1917, c. 111 §1: "Quemlibet clericum oportet esse vel alicui dioecesi vel alicui religioni adscriptum, ita ut clerici vagi nullatenus admittantur." [hereafter referred to as 1917 CIC]. Unofficial English translation from *The 1917 Pio-Benedictine Code of Canon Law in English Translation with Extensive Scholarly Apparatus*, Curator Edward Peters, San Francisco: Ignatius Press, 2001, c. 111 §1: "Every cleric whatsoever must be ascribed to a given diocese or religious [institute], so that wandering clerics are in no way admitted." All subsequent English translations of canons from this code will be taken from this source unless otherwise indicated.

[5] John E. Lynch, "Inscription or incardination of clerics," in James A. Coriden, et al. (eds.), *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, New York/Mahwah, NJ, Paulist Press, 1985, p. 191.

[6] 1917 CIC c. 969 §1: "Nemo ex saecularibus ordinetur, qui iudicio proprii Episcopi non sit necessarius vel utilis ecclesiis dioecesis." English translation: "No secular [cleric] is to be ordained who in the judgment of the proper Bishop is not necessary or useful for the diocese."

[7] Fernand Claeys Boùùaert, "Des clercs," in Raoul Naz (ed.), *Traité de droit canonique*, 1, *Introduction. Règles générales. Des personnes*, 2nd rev. ed., Paris: Letouzey et Ané, 1954, p. 274, no. 391: "Le can. 111, §1, est la première loi générale qui parle explicitement du rattachement à un *diocèse*. Autrefois les textes légaux ne parlaient que du rattachement à une église."

[8] Lynch, p. 192.

of the 1917 Code described this canonical title. The canonical title for the reception of minor orders meant that at the moment of the reception of the first major order proof had to be given that sustenance for the ordinand would be guaranteed according to his state of life in a certain and sufficient way for the rest of his life.[9] In other words, the canonical title is the legal guarantee for honest sustenance to a major cleric for the rest of his life.[10] The canonical title for secular clerics was the title of a benefice, or, if a benefice was not available, the title of a patrimony or a pension.[11] In the absence of a title[12] or in case of new titles, such as the title of service to the diocese,[13] a special

9 Eduard EICHMANN and Klaus MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*. II. Band, *Sachenrecht*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1967, vol. 2, p. 107.

10 Charles de CLERCQ, "Le sujet de l'ordination," in Raoul NAZ (ed.), *Traité de droit canonique*, 2, *Des sacrements*, 2nd rev. ed., Paris: Letouzey et Ané, 1955, p. 241, nr. 274.

11 1917 CIC c. 979 §1: "Pro clericis saecularibus titulus canonicus est titulus beneficii, eoque deficiente, patrimonii aut pensionis." English translation: "For secular clerics the canonical title is the title of the benefice or, lacking that, of the patrimony or the pension."

12 1917 CIC c. 980:
"§l. Ordinatus in sacris, si titulum amittat, alium sibi provideat, nisi, iudicio Episcopi, eius congruae sustentationi aliter cautum sit.
"§2. Qui, citra apostolicum indultum, suum subditum in sacris sine titulo canonico scienter ordinaverint aut ordinari permiserint, debent ipsi eorumque successores eidem egenti alimenta necessaria praebere, donec congruae eiusdem sustentationi aliter provisum fuerit.
"§3. Si Episcopus aliquem ordinaverit sine titulo canonico cum pacto ut ordinatus non petat ab ipso alimenta, hoc pactum omni vi caret."
English translation: "§1. One ordained in sacred [orders], if he loses his title, shall secure for himself another unless, in the judgment of the Bishop, his decent upkeep is otherwise provided.
" §2. Whoever, outside of an apostolic indult, knowingly ordains his subject into sacred [orders] or permits one to be ordained without a canonical title must provide for him, as must his successors, any necessary support until his decent upkeep can be otherwise provided.
" §3. If a Bishop ordains anyone without a canonical title [but] with the agreement that the one ordained will not seek support from him, such an agreement entirely lacks force."

13 1917 CIC c. 981: "§1. Si ne unus quidem ex titulis de quibus in can. 979, §1, praesto sit, suppleri potest titulo servitii dioecesis, et, in locis sacrae Congregationi de Prop. Fide subiectis, titulo missionis, ita tamen ut ordinandus, iureiurando interposito, se devoveat perpetuo dioecesis aut missionis servitio sub Ordinarii loci pro tempore auctoritate.
"§2. Ordinarius presbytero, quem promoverit titulo servitii ecclesiae vel missionis, debet beneficium vel officium vel subsidium, ad congruam eiusdem sustentationem sufficiens, conferre."
English translation: "§1. If not even one of the titles mentioned in canon 979, §1, is available, it can be supplied by the title of service to the diocese, and in those places subject to the Sacred Congregation for the Prop. of the Faith, by the title of mission, so that one to be ordained, with an oath in place, will devote himself perpetually to the service of the diocese of missions, under the authority of the local Ordinary at the time.
"§2. The Ordinary must confer on the presbyter whom he has promoted with the title of service to the church or missions a benefice or office or subsidy sufficient for his decent upkeep."

arrangement was foreseen. The canonical title for regular clergy was the solemn religious profession or the title of poverty.[14] The title in the case of simple perpetual vows was the title of the common table of the congregation,[15] while the norms for secular clergy were valid for the other religious.[16]

When considering these norms, it is important to keep in mind that absolute ordinations were forbidden for a long time. Absolute ordinations are ordinations without a title—in the sense of a church—for the ordinand. The ban on absolute ordinations was of course linked with the unchangeable bond between the cleric and the Church for which he was promoted. Multiple canonical titles for ordination became possible after the relaxation of this ban.[17]

Prior to the changes after the Second Vatican Council, incardination occurred at the moment of the first tonsure: the cleric is incardinated in the diocese for the service of which he has been promoted.[18] The text must be seen in connection with the norms on the competent bishop. This was the normal way of incardination. The extraordinary way of incardination is the incardination that takes places through the transfer from one diocese to another, with the written permission of both ordinaries, meaning that the ordinary of the diocese *a quo* must give written permission for and sign the definitive and absolute excardination, and the ordinary of the diocese *ad quem* must give written permission for and sign the definitive and absolute incardination.[19] The conditions imposed by the canon were very strict and

[14] 1917 CIC c. 982 §1: "Pro regularibus titulus canonicus est sollemnis religiosa professio seu titulus, ut dicitur, paupertatis." English translation: "For regulars, the canonical title is solemn religious profession or the titles, as it is called, of poverty."

[15] 1917 CIC c. 982 §2: "Pro religiosis votorum simplicium perpetuorum est titulus *mensae* communis, *Congregationis* aliusve similis, ad normam constitutionum." English translation: "For religious of simple perpetual vows, it is the title of *common table*, or *of the Congregation*, or something similar, according to the norm of the constitution."

[16] 1917 CIC c. 982 §3: "Ceteri religiosi, etiam ad ordinationis titulum quod attinet, iure saecularium reguntur." English translation: "Other religious, as for what also pertains to the title of ordination, are governed by the rules of seculars."

[17] Claeys Boùùaert, pp. 274-275, no. 390.

[18] 1917 CIC c. 111 §2: "Per receptionem primae tonsurae clericus adscribitur seu, ut aiunt, *incardinatur* dioecesi pro cuius servitio promotus fuit." English translation: "Through the reception of first tonsure a cleric is ascribed, or, as they say, *incardinated*, into that diocese for whose service he was promoted."

[19] 1917 CIC c. 112: "Praeter casus de quibus in can. 114, 641, par. 2, ut clericus alienae dioecesi valide incardinetur, *a* suo Ordinario obtinere debet litteras ab eodem subscriptas excardinationis perpetuae et absolutae; et ab Ordinario alienae dioecesis litteras ab eodem subscriptas incardinationis pariter perpetuae et absolutae." English translation: "Beyond those cases mentioned in Canons 114 and 641, §2, in order for a cleric from another diocese

led to the nullity of the excardination and incardination when ignored.[20] Since this was and is an important moment, ordinary in this case was understood as the head of the diocese; additional requirements were in place for the vicar general or the vicar capitular to act in these cases.[21]

Implicit excardination and incardination were also possible: this occurred when an ordinary *ad quem* gave a residential benefice to a cleric with the written permission of the ordinary *a quo*, or with the written permission of the ordinary *a quo* to leave the diocese permanently.[22] A cleric also excardinated from his own diocese when he made a religious profession.[23]

A number of conditions were required for excardination and incardination. Excardination required a *iusta causa* and had no effect until incardination in another diocese occurred. De ordinary *ad quem* had to inform as soon as possible the ordinary *a quo*.[24] Examples of a *iusta causa* were: the care for the health of the cleric; a concern to better provide for his sustenance or for that of his parents; services already rendered in the diocese *ad quem*; the desire to serve a diocese with only a few priests; the discredit the clericus has been brought in in his own diocese because of a mistake made by himself or those close to him. The abundance or the shortage of priests in a diocese must be

to be validly incardinated, he must obtain from his own Ordinary letters of perpetual and absolute excardination written by him, as well as letters of similar perpetual and absolute incardination written by the Ordinary of the other diocese."

20 Claeys BOÙÙAERT, pp. 275-276, no. 393.

21 1917 CIC c. 113: "Excardinationem et incardinationem concedere nequit Vicarius Generalis sine mandato speciali, nec Vicarius Capitularis, nisi post annum a vacatione sedis episcopalis et cum consensu Capituli." English translation: "Excardination and incardination cannot be granted by the Vicar General without a special mandate, or by the Vicar Capitulary, except when the episcopal see has been vacant for one year and [then] with the consent of the Chapter." See also Claeys BOÙÙAERT, p. 276, no. 394.

22 1917 CIC c. 114: "Habetur excardinatio et incardinatio, si ab Ordinario alienae dioecesis clericus beneficium residentiale obtinuerit cum consensu sui Ordinarii in scriptis dato, vel cum licentia ab eodem in scriptis concessa e dioecesi discedendi in perpetuum." English translation: "Excardination and incardination are considered [to take place] when a cleric has received a residential benefice from the Ordinary of another diocese with the consent of his own Ordinary given in writing, or when [a cleric] receives permission in writing from him to be gone from the diocese forever."

23 1917 CIC c. 115: "Etiam per professionem religiosam quis a propria dioecesi excardinatur, ad normam can. 585." English translation: "One is likewise excardinated from his own diocese by religious profession in accord with Canon 585."

24 1917 CIC c. 116: "Excardinatio fieri nequit sine iustis causis, et effectum non sortitur, nisi incardinatione secuta in alia dioecesi, cuius Ordinarius de eadem priorem Ordinarium quantocius certiorem reddat." English translation: "Excardination is not to be granted except for just causes, and does not take effect until incardination in another diocese is secured, the Ordinary of which is to inform the prior Ordinary as quickly as possible."

taken into account when evaluating the *causa*. Excardination and incardination cannot be imposed against the will of the cleric. Even in the case of a division of a diocese, the intervention of the Holy See is required before a cleric can be sent away ex officio from his diocese of origin.[25] The incardination of a foreign priest requires a need or utility for the diocese, an attestation of the ordinary *a quo* about the qualities of the cleric, and the oath of the cleric by which he promises to serve his new diocese for the rest of his life.[26]

Excardination and incardination are radical acts: the bond with the previous diocese is cut, and a new bond with a new diocese is created. The law provided also a less radical solution: a cleric would, with the permission of his own ordinary, transfer to another diocese without excardination and incardination: the cleric remained incardinated in his own diocese. Canons 143 and 144 of the 1917 Code summarily provided for this situation. Clerics, even though they do not have a benefice or a residential office, could not be outside the diocese for a notable period of time without the at least presumed permission of their ordinary.[27] The concept 'notable period of time' (*per notabile tempus*) could

[25] Claeys Boùùaert, pp. 277-278, no. 396.

[26] 1917 CIC c. 117: "Ad incardinationem alieni clerici Ordinarius ne deveniat, nisi:
"1. Necessitas aut utilitas dioecesis id exigat, et salvis iuris praescriptis circa canonicum ordinationis titulum;
"2. Ex legitimo documento sibi constiterit de obtenta legitima excardinatione, et habuerit praeterea a Curia dimittente, sub secreto, si opus sit, de clerici natalibus, vita, moribus ac studiis opportuna testimonia, maxime si agatur de incardinandis clericis diversae linguae et nationis; Ordinarius autem dimittens, graviter onerata eius conscientia, advigilare debet ut testimonia sint veritati conformia;
"3. Clericus iureiurando coram eodem Ordinario eiusve delegato declaraverit se in perpetuum novae dioecesis servitio velle addici ad normam sacrorum canonum."
English translation: "The Ordinary shall not allow the incardination of outside clerics except:
"1.° When the necessity or utility of the diocese require it, and with due regard for the prescriptions of law concerning canonical title of ordination;
"2.° When he has learned from a legitimate document shown to him about the obtaining of legitimate incardination, and also has from the [excardinating] Curia, under secrecy if necessary, useful information about the [cleric's] birth, life, morals, and studies, especially when it concerns the incardination of clerics from different nations and language groups; the [excardinating] Ordinary moreover is gravely burdened in his conscience to be vigilant that the information be in conformity with the truth;
"3.° The cleric has declared under oath in the presence of the Ordinary or his delegate that he wishes to be added forever to the service of the new diocese according to the norms of the sacred canons."

[27] 1917 CIC c. 143: "Clerici, licet beneficium aut officium residentiale non habeant, a sua dioecesi per notabile tempus sine licentia saltem praesumpta Ordinarii proprii ne discedant."
English translation: "Clerics, even though they do not have a benefice or residential office, shall nevertheless not leave their diocese for a notable period of time without the at least presumed permission of their own Ordinary."

be interpreted in different ways. It was assumed to be a period of about three months, but that was not very strict, especially since the formulation of the canon gave way to a broad interpretation, for instance by accepting the at least presumed permission of the ordinary.[28] The cleric could be recalled for a *iusta causa* and observing natural equity, while the ordinary of the other diocese could likewise for a *iusta causa* deny him permission to stay longer in his diocese, unless he had conferred a benefice on him.[29] The concept *observing natural equity* referred to the obligation to avoid that this recall constituted a too heavy burden for the cleric. The age of the cleric, the time served in the other diocese, the honorable or justified advantageous position he had acquired, and the position in his own diocese were all elements to be taken into account. The concept *iusta causa* referred to a less grave cause.[30]

While this bond of incardination is part of the ecclesiastical tradition and discipline and necessary for the good of the Church, the very concept of incardination in a particular Church posed some problems for a better and more equal distribution of clergy among the various particular Churches. These practical problems became clear after the various encyclicals on the missions, and in particular after the encyclical *Fidei donum*.

2 — *The Encyclicals on the Missions, in Particular* Fidei donum (1957)

On April 21, 1957, Pius XII published his second encyclical on the missions, entitled *Fidei donum*.[31] The Holy Father focused in particular on the situation of the missions in Africa and the extraordinarily difficult circumstances "under which the Church in Africa is striving nowadays to forward her work among the heathen multitudes." (sic, no. 13) After having described

28 Claeys Boùùaert, p. 322, no. 432.

29 1917 CIC c. 144: "Qui cum licentia sui Ordinarii in aliam dioecesim transierit, suae dioecesi manens incardinatus, revocari potest, iusta de causa et naturali aequitate servata; et etiam Ordinarius alienae dioecesis potest ex iusta causa eidem denegare licentiam ulterioris commorationis in proprio territorio, nisi beneficium eidem contulerit." English translation: "[A cleric] who goes to another diocese with the permission of his Ordinary remains incardinated in his diocese [and] can be recalled for just cause and observing natural equity; moreover, the Ordinary of the other diocese can for a just cause deny him permission to stay longer in his territory, unless he has conferred on him a benefice."

30 Claeys Boùùaert, p. 323, no. 433.

31 Pius XII, encyclical *Fidei donum*, April 21, 1957 in *AAS*, 49 (1957), pp. 225-248. His first encyclical on the missions was published in 1951: Pius XII, encyclical *Evangelii Praecones*, June 2, 1951 in *AAS*, 43 (1951), pp. 497-528.

the various difficulties, Pius XII went into the various solutions for bishops to consider: prayer for the missions, generosity of the faithful, and encouraging bishops to help priests and religious who want to do missionary work. Young men from Africa and Asia who for study purposes temporarily reside in dioceses in the Western world must in a special way be assisted in their temporary place of residence. While these remedies could be counted among the traditional approaches, *Fidei donum* also contained a totally new approach: bishops were encouraged to release some of their priests for a determined period of time and to let those help local ordinaries in Africa. Although Pius XI in his encyclical *Rerum Ecclesiae* had already written that bishops had to encourage young lay people, clerics and priests who wanted to devote themselves to missionary work, it looks as if only a definitive and final departure was envisioned.[32] This new approach is rather revolutionary: the departure will be only for a set period of time, and the praxis is encouraged worldwide. The diocesan clergy released for temporary service in the missions would from now on be known as *Fidei donum* priests. The reason for Pius' call was two folded: there was a clear shortage of clergy in the missions and a specialized clergy was needed. Moreover, the local clergy had often been formed by religious and had only religious life as an example: therefore, sending diocesan clergy would give the local clergy an opportunity to discover the tradition and spirituality of secular clergy.

Several initiatives to come to a better distribution of clergy worldwide and to send diocesan clergy on a temporary basis to the missions had seen the light, even before the publication of *Fidei donum*.[33] One of these initiatives was the *Collegium pro America Latina* (COPAL) in Leuven, Belgium. Cardinal van Roey, the Archbishop of Mechelen at the time, had taken the initiative to erect the College and the Belgian bishops did so in a meeting in July of 1953. Cardinal Giuseppe Pizzardo, at the time prefect of the Sacred Congregation for Seminaries and Universities, had asked Cardinal van Roey to examine if Belgian priests

32 J. Masson, "Le départ aux missions de prêtres diocésains," in G.A.C. Van Winsen and G. Bouritius (eds.), *Novella Ecclesiae Germina. Growing Churches as a Task and a Problem of the Contemporary Missionary Situation*, Nijmegen-Utrecht, Dekker en Van De Vegt, 1963, p. 111.

33 Zecchin Renzo, *I sacerdoti Fidei Donum. Una maturazione storica ed ecclesiale della missionarietà della chiesa*. Doctoral dissertation in missiology, Rome, Pontificia Universitas Gregoriana, 1988, pp. 92-97. A number of European initiatives are considered here, in particular the "Obra de Cooperacion sacerdotal Hispano American" (OCSHA) in Spain, a formation center for priests who want to leave for Latin-America. Also Germany has diocesan priests interested in missionary work in Latin America, and France has the "Mission de l'Église". The author also gives an example of an Italian diocese with similar activities, namely Padua. Ibid., 97-109.

would be available to be sent to Latin-America where there was a serious shortage of clergy. COPAL was the answer of the Belgian bishops to the inquiry made by Cardinal Pizzardo. *Fidei donum* was therefore a true encouragement for COPAL. Nevertheless, COPAL gave rise to some serious canonical problems. When COPAL was erected, Cardinal van Roey had decided that the seminarians who received first tonsure would be incardinated in the diocese *ad quem* in Latin-America. This solution turned out not to be too practical and in some cases proved to be even dangerous, especially when the priest became sick and needed medical attention. In 1957-58, the Holy See was approached to find and permit another solution: like the *Mission de France*, it was proposed that COPAL would become a prelature *nullius* under the authority of the Archbishop of Mechelen and that the seminarians would be incardinated in COPAL. The Holy See refused this solution and preferred the solution adopted by the Latin-American seminary of Madrid: the candidates were incardinated in their diocese of origin. This approach was more in line with *Fidei donum* and with the provisions of the Code of Canon Law, in particular canons 143 and 144. COPAL provided a model contract: in the contract, the rights and obligations of the cleric, of the ordinary *ad quem* and of COPAL were laid down. Interestingly enough, although he had to give permission to his priest to leave, the ordinary *a quo* was not a party to these agreements.[34] The period for service in a diocese in Latin-America was typically set at five years. The priest had always the right to petition for incardination in the diocese *ad quem*. The receiving bishop was responsible to give the priest an assignment, to pay for his travel, to provide him with sustenance and to send a detailed yearly report to the bishop *a quo*.

COPAL and similar initiatives had to work within the limits of the Code of Canon Law. The attempt of COPAL to get a structure similar to the *Mission de France* proves that that structure was attractive and problematic at the same time. It is therefore important to look into the structure of the *Mission de France* and to explore the ideas behind the structure.

3 — *A New Experiment: The* Mission de France

The concern to come to a better distribution of priests over the world and the various initiatives addressing this need, such as the *Fidei donum* priests,

[34] It is not unlikely for conflicts of competency to arise between the ordinary *a quo* and the ordinary *ad quem*. Cf. Karl HOFMANN, "Die Rechtsverhältnisse eines auβerhalb seines Heimatbistums wohnenden Geistlichen," in Martin GRABMANN and Karl HOFMANN (eds.), *Festschrift Eduard Eichmann zum 70. Geburtstag*, Paderborn, F. Schöningh, 1940, pp. 419-434.

can be situated in the same timeframe as another initiative, the *Mission de France*. Although the *Mission de France* was something particular to the Church in France, the canonical solutions for this initiative had consequences that did not cease when reaching the French border. The idea behind the *Mission de France* is similar to the idea behind the *Fidei donum* priests: how to send priests from particular Churches with an abundance of vocations to particular Churches with a scarcity of priests, and how can these priests contribute to the missionary vocation of the Church?

Two reasons are usually given for the foundation of the *Mission de France*: France, the eldest daughter of the Church, was confronted with a rapid secularization, and the French bishops were looking for ways to collaborate with each other.[35] Cardinal Suhard, the Archbishop of Paris, was the driving force behind the initiative: he had found in his diocese large rural areas where the secularization had made great progress.[36] Although the phenomenon of this increasing secularization was not really new, only now did the bishops realize the extent of it. Numerous apostolic activities were developed. It was within this general context that the foundation of the *Mission de France* must be seen.[37] The collaboration between the bishops was a second important factor contributing to the foundation of the *Mission de France*. Until 1914, each bishop was more or less on his own in his diocese. That situation changed after World War I: with the permission of the Holy See, the French cardinals, archbishops and bishops gathered on a regular basis to study and discuss the main problems the Church was facing on a national level and to come to a common action.[38] These two elements ultimately led to the foundation of the *Mission de France*.

Patrick Valdrini points out that three canonical problems had to be resolved from the very beginning. First of all, an institutional link between the *Mission de France* and the French bishops was needed, because the bishops were the founders of the *Mission de France*. A second problem concerned the formation of the clergy and the promotion of their mobility: clerics must be incardinated somewhere. How is that solved, and how can they be used wherever they are needed? And, last but not least, how are the relations defined between the diocesan bishops and the *Mission de France*?

35 Jacques FAUPIN, *La Mission de France: histoire et institution*, Tournai, Casterman, 1960, p. 11.

36 FAUPIN, p. 18; D. PERROT, *Les fondations de la Mission de France*, Paris, Cerf, 1987, p. 17.

37 FAUPIN, pp. 11-16.

38 *Ibid.*, pp. 16-19. See, for a similar evolution in the United States, but prior to 1919, Robert TRISCO, "An Extracanonical Institution: The Annual Meetings of the American Archbishops, 1890-1919" in *The Jurist*, 68 (2008), pp. 53-91.

Bishops must govern a diocese and must make pastoral decisions; the *Mission de France* is responsible for people and their activities.[39]

During the Second World War, on July 24, 1941, the cardinals and (arch) bishops of France decided at their meeting in Paris to start the seminary of the *Mission de France* in Lisieux.[40] This was the beginning of the institutional history. Traditionally, this institutional history is divided in three periods: the experimental period (1941-1949), the period of the temporary canonical status accepted by the Holy See (1949-1954), and the period of the definitive canonical status (from 1954 onwards).[41]

The three problems identified by Patrick Valdrini were in the first period closely linked with the status of the seminary in Lisieux. Canon 1357 §4 of the 1917 Code of Canon Law required the permission of the Holy See to establish an interdiocesan seminary. This particular difficulty was solved with a canonical fiction: the bishop of Bayeux and Lisieux, the diocese where the seminary was located, considered the seminary to be his diocesan seminary. The problem of incardination was solved in a similar way: the seminarians were incardinated in the diocese of Bayeux and Lisieux; some of the clerics would serve this diocese of incardination, the others would be at the service of the dioceses served by the *Mission de France*.[42] This solution turned out to be the only possibility: the *Mission de France* was not a religious institute[43] and there was no desire to incardinate the clerics of the *Mission de France* in the diocese *ad quem* out of fear to lose the needed flexibility and the possibility to move the clergy.[44]

It was clear that such a canonical solution could not become a permanent construction: a de facto interdiocesan organization needed some urgent recognition by the Holy See, for the *Mission de France* in general and for the seminary in particular. On May 10, 1949, the Sacred Congregations for the Seminaries and Universities, for the Council, and for the Sacraments approved for a period of three years and *ad experimentum* a text drafted by the cardinals and (arch)bishops of France.[45] The statutes solved the three

[39] Patrick VALDRINI, "La nouvelle Loi propre de la Mission de France. Quelques aspects canoniques" in *Année canonique*, 31 (1988), pp. 270-271.

[40] FAUPIN, p. 27.

[41] VALDRINI, pp. 271-276.

[42] FAUPIN, p. 29.

[43] See FAUPIN, pp. 22-25, Remarques d'ordre canonique au sujet du séminaire de la Mission de France, I.

[44] *Ibid.*, VI.

[45] FAUPIN, pp. 36-38. The text with the experimental canonical statutes for the *Mission de France* can be found in FAUPIN, pp. 39-41. Any references to the experimental canonical statutes will be done by referring to "Experimental Statutes", followed by the number.

problems at once. An episcopal commission with representatives of the French bishops formed the institutional link with the French bishops.[46] Incardination of the seminarians would occur in their diocese of origin or in their diocese of choice; the bishop would give them a declaration stating that he gives them permission to belong to the *Mission de France*.[47] The *Mission de France* at this point did not have the right to incardinate clergy, as had been proposed in a first draft text that was rejected by the Holy See.[48] The title for ordination was the *titulus Missionis Galliae*: the episcopal commission guaranteed sustenance and a proper office for the cleric.[49] Clerics in this situation would be in the same canonical position as any other cleric working outside of his diocese of incardination.[50] This approach also solved the third problem. The Holy See requested new statutes; these were approved in 1953, but the first statutes were never entirely followed and the revised statutes were never approved by the Holy See. As a consequence, the seminary was closed for some time until the final solution for the *Mission de France* was approved.[51]

In spite of the organizational difficulties, the search for a satisfactory canonical solution continued. Cardinal Piazza announced in a letter of April 22, 1954 to Cardinal Liénart that such a solution was within reach: the *Mission de France* would become a canonical entity *sui iuris* with its own territory and all the prerogatives of an ordinariate *nullius*. The solution would first be approved *ad experimentum*. The *Mission de France* would have its own prelate.[52]

The temporary canonical status was indeed replaced with a final solution in that same year, with the promulgation of the apostolic constitution *Omnium Ecclesiarum* of August 15, 1954.[53] Although the ideas contained in the letter of Cardinal Piazza were present in the apostolic constitution, some other

46 Experimental Statutes, 3°.

47 Experimental Statutes, 12°.

48 FAUPIN, p. 37

49 Experimental Statutes, 14°.

50 Experimental Statutes, 15°.

51 FAUPIN, pp. 46-54; PERROT, pp. 133-190; VALDRINI, pp. 273-274.

52 For the letter of Cardinal Piazza, see: PERROT, pp. 290-293.

53 PIUS XII, apostolic constitution *Omnium Ecclesiarum*, August 15, 1954 in *AAS*, 46 (1954), pp. 567-574. Jacques Denis remarks that the certain versions of the text of the constitution read: "Datum Romae, apud S.Petrum, anno Domini … ." This was not correct, because Pius XII was at that moment in his summer residence in Castel Gandolfo. The corrected version of the apostolic constitution, as printed in the *AAS*, contained the correct reference: "Datum ex Arce Gandulfi, apud Romam … ;" See: Jacques DENIS, "La prélature *nullius* de la Mission de France" in *L' année canonique* 3 (1954-55) 27, footnote 1.

choices were made. The most important difference was the choice for the final structure: the *Mission de France* became a prelature *nullius* (in the current Code a territorial prelature). The parish of Pontigny in the Archdiocese of Sens is no longer under the jurisdiction of the ordinary of Sens. The church and the adjacent buildings—formerly the abbey of Pontigny of the order of Cîteaux—also was belonged to this parish. This entity is put under the jurisdiction of the prelate of the *Mission de France* and all jurisdiction of the ordinary of Sens over this territory is now gone. The *Mission de France* is now a prelature *nullius*.[54] The apostolic constitution and the proper law (*loi propre*) defines the *Mission de France* as a *consociatio cleri saecularis* becoming a prelature.[55] The *Mission de France* is henceforth juridically equal to a diocese with its own clergy and people on its own territory.[56] The goal of the *Mission de France* is to provide priests to ordinaries who request them and who need priests to address missionary situations the local clergy is unable to address.[57] Dominique Le Tourneau makes a distinction between four elements of this goal:[58] first of all, the *Mission de France* must accomplish this specific missionary task to re-evangelize the most secularized areas of France; this is a pastoral service rendered by the Holy See to the particular Churches and is part of the *loi propre*; the missionary work is geared toward specific social groups; and, finally, a better distribution of clergy is accomplished.[59] This better distribution of clergy was also a concern and a goal of the encyclical *Fidei donum*. The prelate of the *Mission de France* can incardinate his clerics in the prelature and can advance candidates for ordination on the title of the *Mission de France*; each priest ordained under this canonical title is entitled to receive sustenance on that basis and the prelate is obliged to provide this sustenance.[60]

[54] Art. I *Omnium Ecclesiarum*.

[55] PIUS XII, apostolic constitution *Omnium Ecclesiarum*, August 15, 1954 in *AAS*, 46 (1954), p. 569 : "His de causis pia clericorum consociatio *Missio Galliae* nuncupata … " and 570: " … consociationem nempe Cleri saecularis, quae *Missio Galliae* nuncupatur, in *Praelaturam nullius* erigendi et constituendi, … " See also art. 1 of the proper law: "La Mission de France est une *consociatio cleri saecularis* … erigée et constituée en prélature *nullius*, avec territoire propre et prélat Ordinaire propre, … ." For the text of this *Loi propre*, see: FAUPIN, pp. 76-80.

[56] FAUPIN, p. 118.

[57] Art. 3 *Loi propre*.

[58] Dominique LE TOURNEAU, "La Mission de France: passé, présent et avenir de son statut juridique" in *Studia canonica*, 24 (1990), pp. 361-362.

[59] G. PASQUIER writes in a letter that the better distribution of clergy was a goal of Pius XII when he promulgated the apostolic constitution on the *Mission de France*. Cf. PERROT, pp. 318-319.

[60] Art. V *Omnium Ecclesiarum* and art. 23 *Loi propre*.

The final solution for the *Mission de France*—a proper territory, equivalent with a diocese, possibility to incardinate—made such a status very attractive and inspired others to aspire a similar status: the *Collegium pro America Latina* (COPAL) in Belgium would ask for a similar solution, and also Opus Dei wanted this particular structure.[61] In both cases, the Holy See refused the request. But the quest of the *Mission de France* for a canonical satisfactory structure had certainly encouraged the thinking process about issues as incardination and a flexible use of clergy without undermining canonical tradition and discipline. The Second Vatican Council would look into the matter, and during the subsequent revision of the 1917 Code of Canon Law attempts were made to address these new canonical challenges.

4 — *From Vatican II to The New Code*

4.1 — Vatican II, the *motu proprio Ecclesiae sanctae* and Subsequent Documents

The *Mission de France* was quite crucial for the documents of Vatican II on the personal prelature.[62] Two conciliar decrees—*Presbyterorum ordinis* and *Ad gentes*—explicitly mention the personal prelature. The reasons for creating personal prelatures were closely linked with the idea of a better distribution of clergy.[63] It should be noted that personal prelatures are mentioned in the chapter on distribution of priests and priestly vocations of *Presbyterorum ordinis*. Michael Benz, in his analysis of the preparatory documents of the Second Vatican Council, and in particular the documents leading to *Presbyterorum ordinis*, shows that the better distribution of clergy was the major reason for calling for personal prelatures; at the same time, concern was expressed about preserving the hierarchical structure.[64]

The first canonical translation of the conciliar documents is found in the motu proprio *Ecclesiae sanctae*.[65] A few elements on the norms for personal prelatures stick out. A prelature can be established only after the conference

[61] Amadeo DE FUENMAYOR, Valentín GÓMEZ-IGLESIAS, and José Luis ILLANES, *L'itinéraire juridique de l' Opus Dei. Histoire et défense d'un charisme*, Paris, Desclée, 1992, p. 407.

[62] Michael BENZ, *Die Personalprälatur. Entstehung und Entwicklung einer neuen Rechtsfigur bis zum Codex von 1983*. Dissertationen kanonistische Reihe Band 1, St. Ottilien, Eos, 1988, p. 62 and the literature cited in footnote 90.

[63] *Ibid.*, p. 73.

[64] *Ibid.*, pp. 72-95.

[65] PAUL VI, motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, August 6, 1966, in *AAS*, 58 (1966), pp. 757-787, hereafter abbreviated as ES.

of bishops of the territory has been heard. It is also remarkable that agreements with local ordinaries must be concluded about the work of the personal prelature: it is likely that inspiration was found in the system of the *Fidei donum* priests and in particular in the way the *Mission de France* operated. While *Presbyterorum ordinis* was silent about the involvement of lay people, it seems as if *Ecclesiae sanctae* suggested that lay people can cooperate with the personal prelature as far and inasmuch as the personal prelature can benefit from their professional experience and on condition agreements are made between the prelature and these lay people. The motu proprio clearly emphasized good relations between a personal prelature on the one hand and local ordinaries and conferences of bishops on the other. Michael Benz concludes that the personal prelature, as conceived by *Presbyterorum ordinis* and elaborated in *Ecclesiae sanctae*, can be defined as a goal oriented association for the incardination of secular clergy.[66]

With the apostolic constitution *Regimini Ecclesiae Universae*[67] the Congregation for Bishops was given competency to establish such personal prelatures and to appoint their prelate.[68] In the instruction *Nemo est* on the pastoral care for migrants, the Congregation for Bishops suggested in no. 16 §3 the establishment of prelatures for their pastoral care.[69] Finally, the 1973 Directory for the pastoral ministry of bishops[70] dealt in no. 172 with prelatures.[71]

66 BENZ, p. 103: "Diese Prälatur ist ein zweckgebundener, weltgeistlicher Inkardinationsverband, … "

67 PAUL VI, apostolic constitution *Regimini Ecclesiae Universae*, August 15, 1967, in *AAS*, 59 (1967), pp. 885-928, hereafter REU.

68 Art. 49 §1 REU: "Ad Congregationem pro Episcopis spectat, in locis et pro personis non obnoxiis Congregationi pro Ecclesiis Orientalibus vel pro Gentium Evangelizatione, novas dioeceses, provincias, regiones constituere, easdem constitutas dividere, unire, recognoscere, tum Conferentiis Episcopalibus—quarum intersit—proponentibus, tum iisdem, si casus ferat, auditis; Vicariatus Castrenses erigere necnon, auditis Conferentiis Episcoporum territorii, Praelaturas ad peculiaria opera pastoralia perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus speciali adiutorio indigentibus; agit praeterea quae attingunt Episcopos, Administratores Apostolicos, Coadiutores et Auxiliares Episcoporum, Vicarios Castrenses ceterosque Vicarios seu Pralatos iurisdictione personali fruentes, nominandos."

69 Sacred Congregation for Bishops, instruction *Nemo est*, August 22, 1969, in *AAS*, 61 (1969), pp. 614-643.

70 Sacred Congregation for Bishops, *Directory for the Pastoral Ministry of Bishops*, February 22, 1973, Rome: Typis polyglottis Vaticanis, 1973, hereafter abbreviated as DPME.

71 DPME, n. 172: "Ex ipsa dioecesis descriptione, quam ex Concilio Vaticano II deprompsimus, liquet dari posse ecclesiam particularem *personalem* vel *ritualem*, complectentem scilicet particularem coetum socialem (v.g. militum, immigratorum etc.) vel particularis ritus asseclas, cui nomen dioecesis vel etiam praelaturae confertur. Attamen certi fines territoriales ecclesiae particulari generatim sunt attribuendi, intra quos Episcopus praesit, ministerium suum exerceat, omnes pascat quasi rationem pro illorum animabus redditurus."

The interim legislation promulgated immediately after the Second Vatican Council was further elaborated in the 1983 Code. First of all, the norms on incardination were modernized while at the same time preserving the canonical tradition. Specific norms deal now with the situation of a temporary or permanent transfer of a cleric from one diocese to another diocese. Canons 268 §1 and 271 are in particular important. These canons form now the legal basis for *Fidei donum* priests.

4.2 — The *Mission de France* after the New Code

In the new and current Code of Canon Law, the prelature *nullius* is now called a territorial prelature[72] and is, as in the 1917 Code, likened to a diocese. The promulgation of the 1983 Code of Canon Law formed an ideal occasion to propose a new *Loi propre*. But before doing so and before presenting a new text to the French episcopal conference, the prelate wanted to know if the episcopal conference desired to keep the structure of a territorial prelature. Two other organizational forms were proposed: a clerical association and a personal prelature. A majority within the conference of bishops was in favor of keeping the status as a territorial prelature.[73]

The new *Loi propre* was promulgated on June 18, 1988.[74] Patrick Valdrini writes that the majority of the articles of the new *Loi propre* illustrate the *sui generis* character of this territorial prelature. But one element is missing for the *Mission de France* to be a particular Church without any reservations: its own people.[75] Dominique Le Tourneau concludes that all elements of the structure of the *Mission de France* must lead to a personal prelature.[76] However, the choice for a prelature *nullius* (currently known as a territorial prelature) in 1954 was the only possibility, because the 1917 Code of Canon Law did not offer any other possibilities; yet this form was used for purposes and tasks that had nothing to do with a prelature *nullius*.[77] Valdrini states that the territory and the people have only a symbolic character; had the personal prelature been an option in 1954, that option would certainly have been used.[78]

72 Cann. 368 and 370 CIC/83.

73 VALDRINI, pp. 275-276.

74 Loi propre de la Mission de France, *Documentation catholique*, 85 (1988), pp. 1155-1157, and VALDRINI, pp. 284-289.

75 *Ibid.*, p. 283.

76 LE TOURNEAU, "La Mission de France: passé, présent et avenir de son statut juridique," pp. 376-381.

77 LO CASTRO, p. 10.

78 Patrick VALDRINI, "Recension PERROT Daniel, *Les fondations de le Mission de France*" in *L'année canonique*, 30 (1987), p. 537.

4.3 — The Personal Prelature during the Code Revision Process

As has been demonstrated by various authors, the canons on the personal prelature have undergone an interesting evolution during the Code revision process.[79] The canons on the personal prelature were prepared in the coetus *De clericis*, later renamed as *De Sacra Hierarchia*. In the first session of this coetus (October 24-28, 1966), personal prelatures were made equivalent with a particular Church.[80] A canon 7 was proposed during the second session of the coetus (April 3-8, 1967). The first paragraph of the canon stipulated that a *portio populi Dei*, used to describe a diocese or another particular Church, has as a general rule a territorial basis: all the faithful with residence in that territory belong to this particular Church. The second paragraph contained the exception to the rule: dioceses for the faithful of another rite can be erected for the same territory. The supreme authority can, after having heard the interested episcopal conferences, for another reason—thus not because of another rite—erect for certain faithful personal prelatures or even personal dioceses. The minutes indicate that this solution was proposed by Msgr. Willy Onclin, the associate secretary of the Code Revision Commission.[81] Canon 7 became canon 6 in the third session (December 4-7, 1967). Although paragraph 2 was changed, the content remained the same.[82] No further changes were made to the proposed canons in the fourth session (March 4-7,

[79] BENZ, pp. 104-132; Joseph E. FOX, *The Personal Prelature of the Second Vatican Council: An Historical Canonical Study*, 2 vol., Rome: Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 1987, pp. 144-175; José Luis GUTTIÉRREZ, "De Praelatura Personali iuxta leges eius constitutivas et Codicis Iuris Canonici normas" in *Periodica*, 72 (1983), pp. 104-111; Dominique LE TOURNEAU, "Les prélatures personnelles dans la pastorale de Vatican II" in *Année canonique*, 28 (1984), pp. 208-210; Julio MANZANARES, "De Praelaturae Personalis Origine. Natura et Relatione cum Jurisdictione Ordinaria" in *Periodica*, 69 (1980), pp. 401-408; Francis MESSNER, "Conflit de pouvoir dans l' Eglise: la prélature personnelle au service de l' Opus Dei" in *Praxis Juridique et Religion*, 2 (1985), pp. 231-238; William H. STETSON and Javier HERVADA, "Personal Prelatures from Vatican II to the New Code: An Hermeneutical Study of Canons 294-297" in *The Jurist*, 45 (1985), pp. 398-418.

[80] *Communicationes*, 16 (1984), pp. 158-161.

[81] *Communicationes*, 17 (1985), pp. 74, 90-95, 102-103. The text of canon 7 reads as follows: "§1. Pro regula habeatur ut portio populi Dei quae diocesim aliamve Ecclesiae particularem constituat certo territorio circumscribatur, ita ut omnes comprehendat fideles in territorio habitantes.
"§2. Attamen, ratione ritus distincti fidelium erigi valent dioeceses diversae in eodem territorio. Immo, ubi alia ratio, iudicio Supremae Ecclesiae Auctoritatis, audita quidem, ad normam can. … , Episcoporum quarum interest Conferentiis illud suadeat, pro certis fidelium coetibus constitui valent Praelaturae personales, et, si necesse sit, etiam dioeceses personales."

[82] *Communicationes*, 18 (1986), pp. 54, 59-69 and 100-101.

1968).[83] The name of the coetus was changed to *De Sacra Hierarchia* in the fifth session (December 16-21, 1968).[84]

This preparatory work ultimately resulted in the schema *De Populo Dei* of 1977.[85] The relevant canons 217-221 are located in *Pars Secunda—De personis in specie, Sectio II—De Ecclesiae Constitutione Hierarchia, Titulus II—De Ecclesiis particularibus deque earundem coetibus, Caput II—De Ecclesiis particularibus et de autoritate in iisdem constituta, Art. I: De Ecclesiis particularibus*. In the same part, but then in *Sectio I—De ministris sacris seu de clericis, Caput II—De clericorum adscriptione seu incardinatione*, we find canon 120 on the possibility of incardination in a personal prelature. The first important canon is 217 §2. While the definition of a particular Church is contained in the first paragraph, this second paragraph makes the personal prelature juridically equivalent with a particular Church. That was already clear because of the location of the canons in the proposed book II. A comparison between paragraphs 1 and 2 also indicates that the prelature mentioned in §1 has its own portion of the people of God, while the personal prelature of §2 lacks that portion of the people of God. The former was the prelature *nullius* in the 1917 Code. Nevertheless, the personal prelature has the right to incardinate clerics.[86] The proposed canon 120

83 *Communicationes*, 18 (1986), pp. 111-113.

84 *Communicationes*, 19 (1987), pp. 106-148. The minutes of the other sessions (6-18) are also published. See: *Communicationes*, 24 (1992), pp. 32-55 (session 6, April 14-19, 1969); *Communicationes*, 24 (1992), pp. 56-91 (session 7, February 2-7, 1970); *Communicationes*, 24 (1992), pp. 92-127 (session 8, October 5-10 1970); *Communicationes*, 24 (1992), pp. 128-176 (session 9, February 15-20, 1971); *Communicationes*, 24 (1992), pp. 204-248 (session 10, December 13-18, 1971); *Communicationes*, 24 (1992), pp. 249-264 (session 11, May 15-20, 1972); *Communicationes*, 24 (1992), pp. 265-299 (session 12, November 11-16, 1972); *Communicationes*, 24 (1992), pp. 300-350 (session 13, April 9-14, 1973); *Communicationes*, 25 (1993), pp. 49-75 (session 14, February 18-22, 1974); *Communicationes*, 25 (1993), pp. 76-121 (session 15, December 2-6, 1974); *Communicationes*, 25 (1993), pp. 122-155 (session 16, December 15-19, 1975); *Communicationes*, 25 (1993), pp. 179-209 (session 17, March 22-26, 1976); and *Communicationes*, 25 (1993), pp. 210-229 (session 18, May 10-13, 1976).

85 PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum Libri II de Populo Dei*, Vatican City, Typis Polyglottis Vaticanis, 1977. Hereafter "Schema *De Populo Dei*".

86 Can. 217 Schema *De Populo Dei*: "§1. Ecclesiae particulares sunt certae Dei populi portiones, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Christi exsistit, videlicet Dioecesis, cui, nisi aliud constet, assimilatur Praelatura et Abbatia cum proprio populo christiano, Vicariatus Apostolicus et Praefectura Apostolica atque Administratio Apostolica stabiliter erecta. §2. Ecclesiis particularibus in iure aequiparatur, nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat, Praelatura personalis cui quidem competit clericos sibi incardinare qui mittantur ad servitium sacrum praestandum in aliqua Ecclesia particulari cleri inopia laborante aut destinentur ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus, qui speciali indigent adiutorio."

confirmed this right to incardinate. However, this canon is somewhat peculiar: the first paragraph states that a cleric must be incardinated in a particular Church, in a personal prelature, in an institute of consecrated life or in a society of apostolic life that has received the permission of the Holy See to incardinate.[87] If a personal prelature is equivalent to a particular Church, why was it then necessary to mention the personal prelature explicitly in this proposed canon 120? Would the personal prelature not be included in the concept of the particular Church? The literature is silent about this point. The proposed canon 221 was more or less the same text as canon 6 proposed in the third session of the coetus *De clericis*.[88] Michael Benz writes that this personal prelature is a form of a prelature with its own people, as proposed in canon 217 §1 and finds support in canon 219 §2.[89] Moreover, two different verbs were used: *aequiparare* and *assimilare*. The verb *aequiparare* only envisions a juridical equivalence, without leading to an essential equality. *Assimilare* goes much further and indicates that it is indeed a particular Church. The personal prelature mentioned in canon 221 §2 (combined with canons 217 §1 and 219 §2)—and not present in *Presbyterorum ordinis* and *Ecclesiae sanctae*—is a particular Church and is not just juridically equivalent

[87] Can. 120 Schema *De Populo Dei*: "§1. Quemlibet clericum oportet esse adscriptum aut alicui Ecclesiae particulari aut Praelaturae personali aut alicui Instituto vitae consecratae vel Societati hac facultate ab Apostolica Sede donatae, ita ut cleri acephali seu vagi minime admittantur.

§2. Nomine Ecclesiae particularis intelligitur Dioecesis, qui aequiparantur Praelatura et Abbatia cum populo sibi proprio ad normam can. 217, §1, Vicariatus et Praefectura apostolica necnon Administratio apostolica stabiliter erecta.

§3. Ecclesiae particulari in canonibus qui sequuntur, aequiparatur quoque Praelatura personalis de qua in can. 217, §2."

[88] Can. 221 Schema *De Populo Dei*: "§1. Pro regula habeatur ut portio populi Dei quae Dioecesim aliamve Ecclesiam particularem constituat, certo territorio circumscribatur, ita ut omnes comprehendat fideles in territorio habitantes.

§2. Attamen, ubi de iudicio supremae Ecclesiae auctoritatis, auditis quarum interest Episcoporum Conferentiis, utilitas id suadeat, in eodem territorio erigi valent Ecclesiae particulares ratione ritus fidelium distinctae; item, ubi animarum cura id requirat, constitui valent Dioeceses vel Praelaturae complectentes omnes et solos fideles alia ratione quam ritu determinata devinctos in certo territorio habitantes, immo vel Praelaturas personales, nullo quidem territorio definitae."

[89] Can. 219 Schema *De Populo Dei*: "§1. Dioesesi assimilantur Praelatura et Abbatia cum proprio populo, territorialiter quidem circumscripto, cuius cura, specialia ob adiuncta, committitur alicui Praelato aut Abbati, qui eum, ad instar Episcopi dioecesani, tanquam proprius eius pastor regat.

§2. Praelatura tamen cum proprio populo item haberi potest cum portio populi Dei, Praelati curae commissa, indolem habeat personalem, complectens nempe solos fideles speciali quadam ratione devinctos; huiusmodi sunt Praelaturae castrenses, quae Vicariatus castrenses quoque appellantur."

with a particular Church.[90] It is this equivalence with a particular Church and the idea of a personal prelature with its own people that leads to opposition and that makes several authors warn against a double jurisdiction.[91]

The various separate schemata were after consultation adapted and merged in one draft for a new code of canon law.[92]. Canons 335-339 on personal prelatures were found in *Liber II—De Populo Dei, Pars II—De Ecclesiae Constitutione Hierarchica, Sectio II—De Ecclesiis Particularibus Deque Earundem Coetibus, Titulus II—De Ecclesiis Particularibus Et De Auctoritate In Iisdem Constituta, Caput I—De Ecclesiis Particularibus*. The confusing distinction between a prelature with and without people had disappeared: a distinction was made between a territorial prelature (formerly known as the prelature *nullius*) and a personal prelature (a novelty derived from Vatican II), although canon 337 §2 still mentioned a personal prelature *cum portio populi Dei*, namely the military ordinariate.[93] The personal prelature is still equivalent to a particular Church according to the proposed canon 335 §2.[94] It was also clear that a personal prelature can be erected for particular pastoral or missionary works. A similar provision was lacking in the schema *De Populo Dei*. As a consequence, one could no longer uphold that a personal prelature was a goal oriented association for the incardination of secular clergy: the personal prelature was now juridically entirely equal to a

[90] BENZ, pp. 108-110, 113-114. Benz is one of the few if not the only author who makes the sharp distinction between several personal prelatures.
The distinction between *assimilare* and *aequiparare* is not accepted by Pedro RODRIGUEZ, *Teilkirchen und Personalprälaturen*, Amsterdam, Grüner, 1987, p. 69.

[91] One of the most important authors is Winfried Aymans. He objects in particular against the juridical equivalence of a personal prelature with a particular Church. See: Winfried AYMANS, "Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes. Anregungen zur Neugestaltung der Systematik des künftigen Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung des zweiten Buches" in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 148 (1979), pp. 21-47.

[92] PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognitum*, Vatican City, Typis Polyglottis Vaticanis, 1980. Hereafter "Schema 1980".

[93] Can. 337 §2 Schema 1980: "Praelatura personalis, etiam ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda, habetur cum portio populi Dei, Praelati curae commissa, indolem habeat personalem, complectens nempe solos fideles speciali quadam ratione devinctos; huiusmodi sunt Praelaturae castrenses, quae Vicariatus castrenses quoque appellantur." A proposal to add *imprimis* after *huiusmodi sunt* to indicate that the military ordinariate was merely an example was rejected, because the sentence was already clear enough.

[94] Can. 335 §2 Schema 1980: "Ecclesiae particulari in iure aequiparatur, nisi ex rei natura aut iuris praescriptio aliud appareat, et iuxta statuta a Sede Apostolica condita, Praelatura personalis."

particular Church. The juridical equivalence of a personal prelature with a particular Church met once again opposition. Cardinals Höffner, König, Rugambwa, Rosales, Ratzinger, Hume, O'Fiaich, Freeman and Bernardin were not in favor of this equivalence and preferred the personal prelatures elsewhere in book II, in particular in the section on associations.[95] Among the canonists Winfried Aymans offered a critical and very important analysis.[96]. The pastoral consequences must be taken in consideration when expanding the goals of a personal prelature. Moreover, a particular Church cannot be limited to categorical care for souls—one with only a complementary character—but must encompass the total care for souls. Aymans underscored that the conception of a personal prelature as a particular Church is in contradiction with the teleological character of the prelature. The teleological nature is a typical characteristic for associations. Aymans noticed an unacceptable mingling of constitutional structures and associative structures in the 1980 schema.[97] The constitutional structure of the Church is primarily characterized by the fact that every member of the Christian faithful that is in communion necessarily has his place in the Church. The individual desire to belong to a teleological association and the acceptance of a new member by that association are on the contrary characteristics of the law on associations. The subject was also discussed at the plenary session of the Pontifical Commission for the Revision of the Code of Canon Law in October 1981.[98] Cardinals Ratzinger, Hume, Primatesta, Muñoz Duque, Krol, Willebrands, Roy, Marty, Enrique y Tarancón, and (Arch) bishops Bernardin, O'Connell, Stewart, Pimenta, MacNeil and Verschuren proposed the discussion. The intervention of Cardinal Ratzinger during the plenary assembly of the Pontifical Commission was in fact very similar to the objections raised by Aymans and reflected the same concerns, among others the confusion between constitutional and associative elements.

The resistance against the equivalence of personal prelatures with particular Churches ultimately had success: the personal prelatures are now in

[95] Only Francis Messner mentions these names: MESSNER, p. 237. He perhaps had the plenary session of the Code Revision Commission in mind, see footnote 98.

[96] Winfried AYMANS, "Kirchliches Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche. Anmerkungen zu den revidierten Gesetzentwürfen des kanonischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung des Konzeptes der personalen Teilkirchen," in *Österreiches Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 30 (1981), pp. 79-100.

[97] Winfried AYMANS,"Ekklesiologische Leitlinien in den Entwörfen für die neue Gesetzgebung" in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 151 (1982), pp. 25-57.

[98] PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Acta et documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo. Congregatio Plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita*, Vatican City, Typis Polyglottis, 1991, pp. 376-392.

another location in the schema novissimum of 1982.[99] They can still be found in *Liber II—De Populo Dei, Pars II—De Ecclesiae Constitutione Hierarchica, Sectio II—De Ecclesiis Particularibus Deque Earundem Coetibus*, but now in a new *Titulus IV—De Praelaturis Personalibus*. Four canons, namely canons 573-576, dealt with the personal prelature.[100] Canon 573 expands the goals of the personal prelature: it can now be used also for a better distribution of priests and not only for pastoral or missionary purposes. *Ecclesiae sanctae* was probably used as a resource for these canons in the schema novissimum. The same themes come back: statutes approved by the Holy See, a national or international seminary, involvement of the laity, and collaboration with the local ordinary. But unlike in *Ecclesiae sanctae*, the conference of bishops is not to be heard.

This schema novissimum was studied by the Holy Father, who was assisted in this work by a small group. The personal prelature appears in the 1983 Code in a total different place than before in the various drafts: still in *Liber II—De Populo Dei*, but now in *Pars I—De Christifidelibus, Titulus IV—De Praelaturis Personalibus*. Canons 573-576 have become in the final version canons 294-297. The personal prelature is no longer considered to be a structure belonging to the hierarchical structure of the Church and is no longer treated as a particular Church. In the same part one of book two, but then in title three, chapter two on the incardination of clerics, the personal

[99] Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Codicis Iuris Canonici schema novissimum post consultationem S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognitum, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emendatum atque SUMMO PONTIFICI praesentatum*, Vatican City, 1982. Hereafter "Schema 1982".

[100] Schema 1982: "Can. 573—Ad aptam presbyterorum distributionem promovendam aut ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia pro variis regionibus aut diversis coetibus socialibus perficienda, praelaturae personales ab Apostolica Sede erigi possunt, quae presbyteris et diaconis cleri saecularis constent.

Can. 574 – §1. Praelatura personalis regitur statutis ab Apostolica Sede conditis, eique praeficitur Praelatus ut Ordinarius proprius, cui ius est nationale vel internationale seminarium erigere necnon alumnos incardinare, eosque titulo servitii praelaturae ad ordines promovere.

§2. Praelatus prospicere debet sive spirituali institutioni illorum, quos titulo praedicto promoverat, sive eorundem decorae sustentatione.

Can. 575 – Conventionibus cum praelatura initis laici operibus apostolicis praelaturae personalis sese dedicare possunt: modus vero huius incorporationis atque praecipua officia et iura ex illa provenientia in statutis apte determinentur.

Can. 576 – Statuta pariter definiant rationes praelaturae personalis cum Ordinariis locorum, in quorum Ecclesiis particularibus ipsa praelatura sua opera pastoralia vel missionalia, praevio consensu Episcopi dioecesani, exercet vel exercere desiderat."

prelature is mentioned in canons 265 and 266 §1: incardination in a personal prelature is possible and this occurs with the reception of the diaconate. Although canons 294-297 are the same as canons 573-576 of the *schema novissimum*, there are three differences, two of which are fundamental in nature. In canon 294, "*auditis quarum interest Episcoporum conferentiis*" is added: such addition constitutes a return to the original text of *Ecclesiae sanctae*. Two changes are made to canon 296: a first, small change is the addition of a comma after *initis*. More important is the second change in canon 296: canon 575 of the *schema novissimum* used the term *incorporatio* for lay people. This term has now been replaced in canon 296 with the wording *cooperatio organica*. This is more than just replacing words: it is a fundamental change, since lay persons are not incorporated in the prelature, but can merely cooperate. Their link with the prelature is thus less significant in the final text of the canon.

5 — *After the Promulgation of the 1983 Code*

Canons 294-298 on personal prelatures are found in Book II, The People of God, Part I, The Christian Faithful and constitute a fourth title in that part. The canons are situated immediately prior to the canons on associations of the faithful, and are thus not included in Part II, The Hierarchical Constitution of the Church. The canons are rather straightforward: canon 294 deals with the erection and goals of personal prelatures, canon 295 concerns the statutes, the prelate, the seminary, the incardination and the spiritual formation and support of those promoted to orders, canon 296 focuses on the involvement of lay persons, and canon 297 emphasizes the relation with the particular Churches where the personal prelature is active. Personal prelatures are ultimately not particular Churches or likened with particular Churches, unlike the military ordinariates[101] and the Anglican ordinariates.[102] Roch Pagé concludes that the placement of the canons in the 1983 Code of

[101] JOHN PAUL II, apostolic constitution *Spirituali militum curæ*, April 21, 1986, in *AAS*, 78 (1986), pp. 481-486. English translation in Ernest CAPARROS et al. (eds.), *Code of Canon Law Annotated*, 2nd ed., Montréal, Wilson & Lafleur, 2004, pp. 1411 ff. Cf. Ordinariat militaire du Canada-Statuts commentés—Military Ordinariate of Canada-Annotated Statutes, in *The Jurist*, 73 (2013) 645-679. In this commentary, Msgr. Roch PAGÉ explains this equivalence: *ibid*., p. 653.

[102] BENEDICT XVI, apostolic constitution *Anglicanorum coetibus*, November 4, 2009, in *AAS*, 101 (2009), pp. 985-990. English translation in *Origins*, 39/24 (November 19, 2009), pp. 387-390. See also Gianfranco GHIRLANDA, "La Costituzione Apostolica *Anglicanorum Coetibus*," in *Periodica*, 99 (2010), pp. 373-430.

Canon Law makes it clear that personal prelatures are neither associations of the Christian faithful nor particular Churches. He also states that they do not belong to the hierarchical constitution of the Church, since the topic was never considered in *Lumen gentium* and *Christus Dominus*, but only in *Presbyterorum ordinis* in the context of the distribution or priests and priestly vocations.[103] Juan Ignacio Arrieta writes in this context that personal prelatures "have been treated in the Code in a section that does not correspond to that of the particular Church"[104] and that they are "personal ecclesiastical circumscriptions created by the Second Vatican Council—PO no. 10—based on the conceptual model of the prelature then existing in the canonical system, namely territorial prelatures."[105] Can we conclude therefore that these personal prelatures correct the use of the territorial prelature for the *Mission de France*?

Currently, only one personal prelature exists within the Church: Opus Dei. Saint John Paul II erected Opus Dei as a personal prelature with the apostolic constitution *Ut sit* of November 28, 1982.[106] In other words, the only existing personal prelature was erected before the promulgation of the 1983 Code of Canon Law on January 25, 1983. In a letter of January 17, 1983, Cardinal Sebastiano Baggio, prefect of the Congregation for Bishops, wrote to Msgr. Alvaro del Portillo about an audience the former had with Pope John Paul II during which the subject of the canons on personal prelatures in the final text of the Code was discussed.[107] Cardinal Baggio explained

[103] Roch PAGÉ, "Personal Prelatures," in John P. BEAL et al. (eds.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York/Mahwah, NJ, Paulist Press, 2000, p. 394. In the same sense: Gianfranco GHIRLANDA, "De differentia Praelaturam personalem inter et Ordinariatum militarem seu castrensem," in *Periodica*, 76 (1987), pp. 219-251. About the position of lay people in the personal prelature, see Gianfranco GHIRLANDA, "Natura della prelature personali e posizione dei laici," in *Gregorianum*, 69/2 (1988), pp. 299-314.

[104] Juan Ignacio ARRIETA, *Governance Structures within the Catholic Church*, Montreal, Wilson & Lafleur, 2000, p. 181.

[105] Ibid., p. 182.

[106] JOHN PAUL II, apostolic constitution *Ut sit*, November 28, 1982, in *AAS*, 75 (1983), pp. 423-425.

[107] José Luis ILLANES, "Lettera del card. Sebastiano Baggio a mons. Álvaro del Portillo del 17 gennaio 1983, sulle prelature personali," in *Studia et documenta. Revista dell'Istituto storico San Josemaría Escrivá*, 5 (2011), pp. 369-380. The letter is reproduced on p. 379 with a facsimile on p. 380. Since the first point of Cardinal Baggio is crucial, here is the text of that part of the letter:

"Sono lieto di communicarLe che Sua Santità mi ha pienamente confermato quanto aveva esposto nell'Udienza accordata a Lei, ossia:

"1) la collocazione nella pars I del liber II non altera il contenuto dei canoni che riguardano le Prelature personali, le quali pertanto, pur non essendo Chiese particolari, rimangano

that the Holy Father had illustrated his *mens legislatoris* on this particular topic and points out three important issues:

(1) Moving the canons from their proposed place to their final place in the Code does not change the content of the canons. Personal prelatures are not particular Churches, but they remain jurisdictional structures, with a secular and hierarchical character, erected by the Holy See for the realization of particular pastoral activities.

(2) The change does not affect the competence of the Sacred Congregation for Bishops as established by article 49 §1 of *Regimini Ecclesiae Universae*.

(3) The documents of the Holy See erecting Opus Dei as a personal prelature remain valid.

While the letter is not without importance, we can wonder if such a letter truly changes anything. The letter affirms that personal prelatures are not particular Churches, and that the validity of the erection of Opus Dei as a personal prelature is not affected by the promulgation of the new Code. Even without a letter, no canon lawyer would debate that conclusion. José Luis Illanes summarizes the letter and writes that "the pope, in the audience held a few days earlier—January 8—had confirmed that the change of location of the canons on personal prelatures did not alter the content of these canons, and therefore the jurisdictional hierarchical nature of prelatures (consisting of prelate, presbyterate and laity), albeit secular."[108] There seems to be an inclination to put an emphasis on the word "hierarchical" and to move it around so that, although a personal prelature is not a particular Church, the structure can belong to the hierarchical structure of the Church. However, the fundamental criticism and objection of Winfried Aymans comes into play here: constitutional structures and associative structures are mingled and that cannot be accepted from a theological and canonical point of view.

The letter of Cardinal Baggio must of course also be seen in its context and timeframe: the Code of Canon Law was about to be promulgated only a few weeks later, and the letter was probably meant to make sure that everyone would understand that existing structures would not be overturned overnight. From that perspective, the letter does not add anything new, but only

sempre strutture giurisdizionali, a carattere secolare e gerarchico, erette dalla Santa Sede per la realizzazione di peculiari attività pastorali, come sancito dal Concilio Vaticano II;"

108 Ibid., 378: " … il papa, nell'udienza tenutasi pochi giorni prima—l'8 gennaio—gli aveva confermato che il cambiamento di collocazione dei canoni sulle prelature personali non alterava il contenuto di questi canoni, e quindi il carattere giurisdizionale gerarchico delle prelature (costituite da prelato, presbiterio e laicato), pertanto secolare, …."

confirms what every canon lawyer would or should have written or said. The more important question is: what interpretation and weight are given to the letter, and how should we interpret the letter correctly? Of course, that question falls outside the scope of this contribution.

Conclusion

The institute of incardination is extremely important for the life of the Church in general and for the ministry, functioning and discipline of clergy in particular. Prior to the Second Vatican Council, it had become clear that the 1917 Code of Canon Law had its limits when new needs had to be addressed. One of these needs was flexibility for priestly ministry: how does one reconcile the institute of incardination with the need to serve outside the diocese or particular Church? The example of the *Mission de France* shows that institutional imagination had to be used to find a workable arrangement. But the Holy See probably understood that this was not the ideal situation, hence its reluctance or even blunt refusal to allow a similar construct for others.

The Second Vatican Council addressed the situation briefly by suggesting the erection of personal prelatures. In the first schemata for the new Code of Canon Law, this personal prelature was conceived as an organization of incardination. However, as the drafting process went forward, it was suggested to make such personal prelatures equivalent to a particular Church. It was decided, only after a lengthy debate, to place the canons on personal prelatures where they are located now in the Code of Canon Law: just before the norms on associations of the faithful and, more importantly, immediately following the canons on sacred ministers or clerics. And ultimately, that was the perfect move: were personal prelatures after all not suggested by the Second Vatican Council to address the problems the *Mission de France* was confronted with and to promote a better availability of clergy?

Studia canonica 49 | 2015, pp. 529-554
doi: 10.2143/STC.49.1.3082857

PLANNING FOR THE DEMISE OR DIMINISHMENT OF CANADIAN RELIGIOUS INSTITUTES: CANONICAL ISSUES

FRANCIS G. MORRISEY, O.M.I.*

SUMMARY — Many religious institutes in Canada and elsewhere are facing the prospect of either joining with other institutes or of dying out. It would be important not to let events take over. Rather, members should be proactive in helping to determine their future. The various steps to be taken when a union or a fusion (merger) is considered are spelled out here. Also, the possibility of covenant relationships with another institute are considered. Likewise, the recent establishment by the Holy See of Canadian Religious Stewardship as a pontifical public juridic person also provides for institutes that need assistance in these difficult times.

RÉSUMÉ — Plusieurs instituts religieux au Canada et ailleurs se voient maintenant confrontés à la perspective de devoir choisir entre se joindre à d'autres instituts ou mourir à petit feu. À cet égard, il est important de ne pas se laisser dépasser par les événements. Au lieu de cela, les membres devraient se montrer proactifs en contribuant à définir leur propre avenir. On décrit ici les diverses étapes à suivre lorsque l'on songe à la possibilité d'une union ou d'une fusion. On considère également la possibilité de l'établissement de relations d'alliance entre instituts. De même, l'article aborde la mise sur pied récente par le Saint-Siège de la Canadian Religious Stewardship, un organisme au service d'instituts qui ont besoin d'aide en ces temps difficiles.

Introduction[1]

Many religious institutes in North America and in Western Europe have had, in recent years, to reexamine their internal governance structures, and

* Professor emeritus, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa.

1 A number of the points mentioned in this paper are adapted from an article I published: "Restructuring of Provinces in a Religious Institute," in *The Jurist*, 62 (2002), pp. 114-130.

to foresee the eventual disappearance of their provinces and regions, if not that of the institute itself.[2] After many years of sustained growth, their numbers have now diminished considerably, and the sponsorship of their apostolic works[3] has often already passed to others, or the transfer will occur in the near future.[4]

Demographic changes within an institute usually call for adaptations in governance structures. Indeed, as the number of retired members grows, the younger members, often few in numbers, feel less and less concerned about the issues that interest the older members, and the quality of their apostolic commitment can suffer from the lack of support they perceive from their community.[5] Where there are younger religious, they often ask what would be the best means to regroup so that they can continue or even perfect the institute's mission.[6]

This is a first sign of "trouble" on the horizon, because the internal structures no longer correspond to life, or even, on occasion, stifle it!

I could have taken the position that I would first look at internal re-structuring. But, since most of the institutes in Canada have already gone through this process, it is probably time to look at the next—and sometimes inevitable—step. It is not that I am pessimistic about the future of religious life, but I am, I hope, realistic about the current situation. We must keep in mind that, at the same time as many, if not most, of the older religious institutes and autonomous monasteries in North America and parts of Europe are dying, there is new birth around the world.[7] It seems that more than 200 new groups that eventually hope to become recognized as some form of

2 See C. DARCY, "Restructuring Religious Institutes: A Canonical Perspective," in *Bulletin on Issues of Religious Law*, 15 (Fall 1997), pp. 1-12.

3 For an example of this type of transfer, see J.-P. DURAND, « Perpétuer les institutions sanitaires, sociales et médico-sociales fondées et transférées par des instituts religieux, » in *Studia canonica*, 41 (2007), pp. 173-198.

4 As an example of this: in Canada, in 1975, there were 55,180 religious men and women (with 1,173 in initial formation). In 2004, there were 22,471 religious men and women (with 131 persons in initial formation). In 2010, there were 19,235 men and women religious in Canada. January 2013: a total of 16,626 religious men and women in Canada. (Unfortunately, I don't have the statistics available for those in initial formation at the end of 2012). In 2014 a total of 16,115.

5 See CENTER FOR APPLIED RESEARCH IN THE APOSTOLATE, "Report on Recent Vocations to Religious Life in the U.S.," in *Origins*, 39 (2009-2010), pp. 193-205.

6 For an excellent study on this entire issue, see Warren A. BROWN, *The Unification of Provinces in a Religious Institute with Particular Reference to the Situation of the Missionary Oblates of Mary Immaculate in the United States*, Ottawa, Saint Paul University, 2001.

7 For statistics and other pertinent information, see G. ROCCA, "Neuvos institutos, nuevas formas," in *Vida religiosa*, 108 (2010), pp. 164-172; see also pp. 300-311.

consecrated life in North America have been identified and are in various stages of formation.[8]

Some of these will last; perhaps others might not be successful; but, at least, we see that the desire for consecrated or dedicated life is still very strong—although perhaps not always in the forms in which it was traditionally lived in years gone by. For instance, some of the newer groups wish to espouse norms that, in law, are presently not applicable for members of religious institutes. For example, these groups often want to form a community of men and women living together; others do not want perpetual commitment; some are open to Christians of other denominations, and so forth. Although at the present time, such groups cannot be recognized as institutes of consecrated life, they can, however, be recognized as public associations of the Christian faithful (provided all the other conditions of the law are met).

But, coming back to the situation we are addressing, we should keep in mind that closing an institute is not something like the "flavour of the month". The others are doing it, so I guess we should do so also!!! Nevertheless, any institute that is going to have to face the situation in the relatively near future should begin preparing for it now.

I thought, then, that it would be helpful to provide a sort of check list to be followed when it is question of reconfiguring or even closing down an institute, or a monastery, that is no longer viable. There are formal canonical steps to be taken; likewise, there are a number of other points that, even though they are not formally canonical, should not be overlooked in the process. I am limiting myself here to canonical criteria. Superiors would also have to keep in mind other criteria of a spiritual nature (reading the signs of the times), of a psychological nature (preparing the members for "death and dying"), of a financial nature (closing down or changing corporations, etc.) and of a relational nature (making arrangements with previous benefactors and donors).

But, before examining these various steps, it might be important to recall the canonical criteria necessary to maintain a juridical person in the Church and review some of the basic forms of restructuring.

In a final part, I would like to address arrangements that have recently been made by the Holy See for religious institutes in Canada to provide for

[8] See M. WEISENBECK, "Emerging Expressions of Consecrated Life in the United States: Pastoral and Canonical Implications," in CLSA, *Proceedings*, 58 (1996), pp. 368-390, at p. 368. CARA Research, in a 126-page directory, titled "Emerging Communities of Consecrated Life in the United States, 2006," (March, 2006) refers to 165 of these institutes that are more firmly established. See also R. VAN LIER, *Comme des arbres qui marchent. Vie consacrée et charismes des fondateurs*, Montreal, Novalis, 2007.

their future in those instances where it is not appropriate or feasible for them to enter into a union or fusion (merger).

1 — *Criteria Applicable to the Viability of Religious Institutes*[9]

Since each religious institute is a juridical person in the Church (c. 634), it must meet a number of specified criteria. For, even though by its nature it is perpetual, there could come a time when it will be necessary to dissolve the entity, or have it merge with another one.

1. A first point to keep in mind is that there must be a major superior, by whatever name that person is known (Prior or Prioress General, Congregational Leader, Abbot or Abbess, Superior General, etc.). This person has personal authority over all the members, houses and works of the institute. In other words, a juridical person must have its own leadership.

At times, though, because of a lack of appropriate persons, it has become necessary to appoint a religious from another institute, or some other qualified person, to serve as leader, pending the outcome of negotiations with another institute or entity. The need to have an outside person designated is a sign that the institute, on its own, will most likely become non-viable in the near future.

2. A second criterion is that an entity must have sufficient financial resources to carry out its mission (c. 114.3). Fortunately, this has not been a general problem in Canada.

3. Thirdly, an institute must have a certain internal autonomy to carry out the assigned mission (c. 114.3). When it is unable to assume responsibility for any specific apostolic works, but, rather, has become turned in on itself, and all the able-bodied members are occupied with internal responsibilities, then, again, it is time to prepare for the demise of the institute.

4. A fourth point to consider is that there must be sufficient persons available to carry out the mission. It is not only a question of numbers, but also of qualified persons. It often happens today that, for various reasons, Superiors cannot readily assign even the younger members to positions of responsibility.

To help in this discernment, the Holy See, on certain occasions, has listed various criteria to be taken into account when considering whether an institute

[9] See *A Critical Juncture: Assessing the Viability of Religious Institutes. An Instrument of Self-Evaluation*, 2nd ed., Silver Springs, Maryland, LCWR/NATRI/NRRO, 2000.

or a monastery is still viable. Among these, we could mention four, which, to some extent correspond to those we have just noted:

a. The median age is quite high (probably in the high 70s or 80s).
b. There has been no perpetual profession in the institute (or the autonomous monastery) for more than a quarter century.
c. The community is no longer able to provide superiors and leaders for its works.
d. No bishop is asking the community for members to assist in the apostolate.[10]

When these criteria exist, it is time for the institute to consider seriously the question of its future, either through a form of restructuring or even a reconfiguration.

2 — *Preparation for the Restructuring or Reconfiguration of Institutes*[11]

There are a number of possibilities to consider when it comes time to dissolve an institute or to restructure or reconfigure it in a significant way. We can examine some of these here.

The most common forms are: (1) an aggregation with similar institutes, in order to share certain services; (2) a federation with other like-minded institutes, while preserving internal autonomy; (3) a merger or fusion with another institute and being, as it were, absorbed by it; (4) a union of two or more institutes to establish a new one; (5) dissolution of the institute by the Holy See, at the request of the members; (6) suppression by the Holy See (usually a penal action).

No matter which form is selected, there are a number of preliminary steps to be taken.

2.1 — Initial Questions to be Answered

Before any serious work is done on a reconfiguration, three basic questions must be answered:

10 See, for example, PAUL VI, *motu proprio Ecclesiae sanctae*, August 6, 1966, building on *Perfectae caritatis* (21-22), Part II, Arts. 39-41.

11 See E. EICHTEN, "Merger Issues and Ways to Address Them," in *Review for Religious*, 51 (1998), pp. 394-406.

1. *Why is the "reconfiguration" taking place?* For instance, is it to support the mission, similarity of charisms, to witness to unity in the Church, to broaden the scope of mission, to simplify structures, simplification of administration, best use of personnel, better service in the Church, to reduce expenses, or simply to prepare for death?

Of course, there can be a variety of reasons, and one is not necessarily more important than the others.

2. *Does the group wish to do this in steps, or take a more radical solution once and for all?* For instance, are they satisfied now simply with greater cooperation with another institute, with a federation, with some shared programs, etc. They should, however, keep in mind that an interim solution most likely means that the entire question will have to be re-opened within a few years, with the resulting concern and insecurity for the members.

3. *If the community intends to take a more definitive solution, which model does it then wish to follow: a fusion (merger), or a union, or even, in extreme cases, dissolution?* When the answers to these questions are assured, then the community can begin moving towards more definitive steps.

2.2 — Further Initial Steps

2.2.1 — *Choosing a Union or a Merger with One or More Other Institutes*[12]

In canon law, a union is defined as the process whereby two or more autonomous institutes unite to create a new institute composed of all of them, but not identical to any one of them.[13] It follows, then, that, in a union, all the entities are suppressed, and a new one is created by the competent ecclesiastical authority. In this way, no one community appears to be favoured over the others.

However, this usually calls for new Constitutions, new leadership, a new name, new corporate documents (land titles, insurance policies, etc.), and so forth. The process can become rather expensive civilly, but sometimes this is the price to pay.

[12] See E. McDonough, "Mergers, Unions, Federations and Confederations," in *Review for Religious*, 63 (2004), pp. 204-210. And, especially, R. McDermott, "External and Internal Reconfiguration of Religious Institutes (Canons 582 and 581 CIC)," in *Commentarium for religiosis*, 86 (2005), pp. 57-81.

[13] See S. Holland, "New Institutes, Mergers and Suppressions," in M. Joyce, et al., *Procedural Handbook for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life*, Washington, CLSA, 2001, pp. 31-52, at p. 44.

The Holy See, in an unpublished document dated July 3, 2010, has prepared a check list relating to the eventual union of separate religious institutes. I am making abundant use of this document in what follows.[14]

A similar, though less complicated, procedure can be observed in the case of a merger (fusion), when one institute simply joins a larger one and adopts its constitutions and recognizes its leadership.

A key characteristic of any procedure is to make certain that the rights of the members are respected.[15]

I intend to base what follows on the procedure for a union; appropriate adaptations can readily be made in the case of a fusion (merger). It is not necessary that each of the following steps be completed before the next one can be considered. Indeed, many of these are overlapping in nature. For easy reference purposes, I intend to number the various steps consecutively.

2.2.2 — *Preliminary Work*

1. "Getting to know you"; an old principle in philosophy is: "You cannot love what you do not know". There are no specific norms in this regard, but it would be important that the members of the institutes involved begin to feel comfortable with each other.
2. Finding out what are the practical possibilities; there might not be any institute available or willing to consider a union or a merger.
3. Creating awareness among the members of the need for steps to be taken to make certain that they are going to be well cared for in the coming years. One community meeting on the topic is certainly not enough, nor can it be taken for granted that every member involved hears the message in the same way.
4. If a particular institute is chosen as an eventual partner, determining common elements (charism, history, ministry, etc); determining also those elements which are different and which will eventually call for adaptation.
5. Initial sharing of information, of events (such as retreats, holidays, community days), of personnel, etc.

[14] See Congregazione Per Gli Istituti Di Vita Consecrate E Le Società Di Vita Apostolica, *Union of Separate Religious Institutes*, originally issued in 2002, and updated July 3, 2010, 4p., unpublished.

[15] In relation to the rights of the members, see J.-P. Durand, "Extinctions et suppressions canoniques des monastères, instituts religieux et sociétés de vie apostolique," in *L'Année canonique*, 52 (2010), pp. 167-180.

6. Examining criteria to see if they are applicable at this point in time. For instance, considering the points listed by "*Ecclesiae sanctae*", II, 39-41:
   - spiritual preparation
   - psychological preparation
   - juridical preparation
   - keeping the good of Church in mind
   - keeping the specific character of each institute in mind
   - respecting the freedom of individual members.
7. Verifying the existence of the formal criteria (for suppression or closure of institutes):
   - the small number of religious
   - the lack of candidates over a period of a number of years
   - the advanced age of the majority of its members.
8. Taking into consideration the informal criteria (for suppression or closure):
   - no bishop requests the ministry of the Sisters
   - impossibility of finding leadership within the institute.

3 — *The Actual Restructuring Process*

3.1 — First Formal Steps Towards a Union or Fusion

We can note that Canon Law is very protective of what are known as "acquired rights", such as those arising from religious profession. For this reason, there are a number of steps to be taken before the Holy See accepts the request to change the nature of the group. Likewise, before a religious makes a formal written commitment to join the new "entity", there are a number of informal or non-binding votes along the way, to make certain that a sufficient number of members are in favour of the proposal. For this reason, the required percentages are relatively high.

9. Deciding on the general lines of the model to be followed (union or fusion, diocesan or pontifical institute, central government or provinces).
10. Establishing a realistic timetable.

    To make certain that things don't drag on indefinitely, it is helpful to draw up a clear timetable for the transition period. In this way, people have a sense of security and are less likely to raise obstacles constantly.

3.2 — Establishing Committees to Conduct the Process

11. It is important that the process itself be in the hands of a few persons who become, as it were, a central committee. Too many cooks spoil the broth. It is preferable that a member of the community (possibly a general councillor), who is not the Superior General, be placed in charge of the process, although, of course, frequent reference is made to the Superior General and Council. In this way, if something goes really wrong, the Superior can still act. Otherwise, if it is the Superior personally who is conducting the matter, there is no wiggle room.
12. In addition, sub-committees can be established (financial matters, associates, formation, governance structures, etc.). The lines of communication to the central committee should be clearly established.
13. Likewise, establishing sub-committees (to review and prepare congregational documents, corporate documents, liturgical celebrations and rituals, sharing of experiences), to share information and build up trust. In particular, as information is shared, the anxiety level usually goes down. It is essential that true and complete information be given at all stages. Also, it is important to counter-act rumors that could come from a certain element within the group, such as a "shadow cabinet"!
14. Establishment of a newsletter (or similar means) to share information and build up trust. It would be most helpful—to avoid the proliferation of unfounded rumours—to establish, from the beginning of the process, some type of newsletter or bulletin, dedicated exclusively to matters relating to the change in structure.

    In this way, the members are kept correctly informed, and the comfort level rises with time.

3.3 — Notifying the Bishops

15. Courtesy calls for notifying the diocesan bishops involved once the decisions have been taken and are implemented. If no local communities are opened or closed, this might not be a canonical necessity, as such. But, if the name of the community is changed (i.e., in the case of a union or fusion), or when there is an agreement with another institute, it is important for the diocese to be aware of the situation and also able to know who to contact.[16]

[16] See, for instance, R. McDermott, "Government Subsequent to the Merger of a Province," in *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 2003*, Washington, DC, C LSA, pp. 53-55.

If a merger (fusion) or union is to take place, the Holy See will require a letter of support from the diocesan bishops in whose territories the religious are situated. They cannot give this letter easily if they are not made aware of the process.

3.4 — Unifying Accounting Practices and Policies

16. After a union of some type, differences in customs and practices arise, which might not have been addressed beforehand. These can cover such mundane matters as disposal of gifts, holidays, use of cars, jubilee money, and so forth.
17. The same applies to the administration of personal budgets and accountability requirements.
18. Usually, when an institute is absorbed or becomes part of a union, there is an unwritten policy to the effect that any permissions granted orally by the previous administration remain in effect for six months. After that, they must be renewed by the current leadership. Written permissions are generally to be renewed within a one-year period.

3.5 — Making Arrangements for Members Who Won't Go Along

19. One of the delicate issues to face before a merger or union takes place is to ensure that provision is made for those members who will not go along.

    In some instances, they simply wish to leave and request a dispensation from their vows. In others, they wish to remain religious, but on their own. Some wish to transfer to a different community. In all these cases, some type of fund (or trust) must be established for their care. The diocesan bishop is often asked to exercise appropriate pastoral concern for these persons who are on their own, even temporarily.
20. The laws of Canada must be carefully observed in such instances, because charitable funds are not to be given, as such, to individuals.
21. It would be important—except in the rarest of situations—not to give the impression that a dissenting group could form a new religious institute, or even become a public association of the faithful. Usually, such groups have a very short life expectancy.

3.6 — Due Diligence

22. Selecting advisers. Any process of this nature will require outside advice. This can concern canonical issues, legal issues (such as employment questions), eventual evaluation and sale of property, revision of corporate articles, change of land titles, accounting practices, insurance policies, etc. Most communities do not have the internal experts available to help in this rather complicated process.

23. Examining the financial situation ("no surprises"), especially in relation to restricted gifts or property holdings (sometimes called "due diligence"), as well as to potential court cases and other liabilities. One of the delicate points to keep in mind during this process, is that the receiving institute, in addition to receiving the members and the assets, also receives the liabilities (canon 121). Therefore, if there are a number of court cases pending, or probable, it might not be a good idea to move forward with a formal union or fusion, because this could contaminate the assets of the receiving community.

    Sometimes, it suffices to keep the original civil corporation operative, with sufficient assets to cover liabilities, but this would have to be worked out carefully with civil lawyers.

24. Preparation of an inventory of property, bank accounts, insurance policies, and other assets. It will be important to have all land titles in order, verifying if there are conditions or easements attached to certain properties. Also, a complete listing of all (known !!!) bank accounts, or investments, or related foundations, and so forth.

    Also, current and past insurance policies must be available and carefully preserved (c. 1284.2.1). It is recommended that communities never dispose of expired insurance policies, because, if later a claim arises for the period that was originally covered, proof will be required to show that the policy was indeed in effect at that time. This is especially important in those instances where insurance companies have merged, gone out of business, or are no longer operating under the same name.

    Likewise, a clear listing should be made of those titles which will have to be changed, whether on cars (ownership, insurance), lands and buildings, foundations, or similar entities.

25. This might be a good time to verify existing insurance policies, to see whether they should be consolidated, revised, or (eventually) dropped. In addition to automobile insurance, there are also policies for fire insurance, liability, accidents, etc., etc.

26. Review of investments and investment policies. This would also be a good time to review investment policies, to determine whether they should be maintained or revised, or simply, in the case of a merger, be integrated with the existing policies of the receiving institute.

    Also, the investments themselves should be examined, to see whether they should be combined with those of the receiving institute, or adjusted in some other way. If the resulting entity is international, then it is important that all those involved understand clearly the import of Canadian laws relating to recognized charitable entities.

27. Provision, if appropriate, for the continuation of certain apostolic works. It will be important to determine whether all the assets of the community will be transferred to the receiving community, or whether some will be separated into distinct corporations (if they are not already in this situation), to enable some of the current works to continue on their own. It could well be that the receiving institute is not interested in assuming sponsorship responsibilities for some of these existing works.

    Some Congregations have already made a general distinction between funds required for the support of the members, and those which are destined to support their apostolic works. It will be important to determine clearly beforehand whether both sets of funds will follow into the new or receiving institute, or only those related to the members.

    It could also happen that the receiving institute might wish to co-sponsor the works with some other group. There are a number of provisions in the Code for such joint ventures.[17]

28. Changing last wills and testaments, and possibly also documents relating to cession of administration of personal patrimony. If a member, in his or her will, named the institute as beneficiary, it would be necessary to have these documents revised to correspond to the new entity.

    Likewise, if a member had named the General Treasurer, or some other congregational representative, as administrator of the personal patrimony, this too would have to be revised.

29. Updating documents for durable power of attorney for health care. It will be important to make certain that documents relating to durable power of attorney for health care are up to date and refer to the proper persons.

[17] See, for instance, canons 122, 237 § 2, 1274 § 4.

30. Provision for present and past lay employees. When groups are combined, it will be important to compare and verify salary scales and benefits for the lay employees, to make certain that there are not unfair comparisons.

    The same applies also to retired employees.

    Also, since it is probably inevitable that some employees will lose their jobs as entities are combined, it will be important to make certain that justice issues are fairly dealt with, and that all employment laws are duly observed.

31. Lay employees should be properly informed in due time of the projected changes, so that they can make the necessary adaptations. This information, however, should not be shared too soon in the process, in case the employees would all want to leave at the same time, and the institute might be hard pressed to find people to work for it in the interim period.

32. Care of archives. Existing archives should be examined, to determine what should be retained (in accordance with a general retention policy). Arrangements should then be made for their proper storage.

    Also, arrangements are to be made so that the current files of living members are readily available.

    Among materials to be kept: building plans (electricity, plumbing, architects' drawings).

    One of the major reasons for keeping such documents is to establish the rights of the institute and, (if applicable) of the receiving institute.

3.7 — Initial Procedures and Contacts

33. Recognizing the importance of following the constitutions.[18] In a number of smaller institutes, it is the general chapter which is competent to discuss and consider future plans. In others, it is the general leadership.

    Keeping in mind that most of the communities in North America have only two, or at most three general chapters left in the present format, if the preliminary intervention of the chapter is required, it is good not to delay this step indefinitely.

[18] For an application of this principle, see the decision of the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura, February 2, 1998, in W.L. DANIEL (ed.), *Ministerium Iustitiae*, Montreal, Wilson & Lafleur, 2011, pp. 275-298.

34. Making arrangements for appropriate consultation of the members. Before any steps are taken to provide for the future, it is essential that the members of the community be duly consulted, in as much as they are able to be consulted.[19]

    We must, of course, keep in mind, that it is almost impossible to have unanimity in a religious institute. There will always be dissenters, as well as people who can't make up their mind, and who will want to delay taking necessary steps.

35. Decisions as to the eventual form of re-structuring. As mentioned earlier, it will be important to determine clearly what form the re-configuration will take. Will it be a union or a fusion, a federation, or a "covenant" agreement with another institute for the care of the members?

36. If the institute is to be suppressed, either because it will be part of a union, or will be part of a fusion, or even in case of a dissolution, the intervention of the Holy See is required. For this reason, once a general orientation has been chosen and a direction accepted, it is good to have preliminary contacts (preferably in person) with the Holy See to obtain their opinion on the decision and to receive practical instructions for the application of the process.

    This applies even in the case of diocesan institutes, because the suppression of any institute is the exclusive prerogative of the Holy See (see canon 584).

37. Concern for members who are in an irregular situation. Particularly in clerical communities, it often happens that there are members who have simply left, without applying for a dispensation from priestly obligations, but who have never married or are not involved in scandalous situations leading to dismissal.[20]

    It would be important to try and resolve these situations before steps are taken towards re-configuration. Fortunately, the Holy See, in a letter dated April 18, 2009, has now agreed to dismiss from the clerical state (with a dispensation allowing marriage) priests who, for personal reasons, have not been functioning for at least five

[19] For an interesting review of the principles relating to consultation of the members, see E. McDonough, "The Q.O.T. Principle," in *Review for Religious*, 65 (2006), pp. 427-432.

[20] See J. Provost and F.G. Morrisey, "Incardination on Inactive Priests When a Diocese is Divided," in *CLSA Advisory Opinions 1994-2000*, Washington, CLSA, pp. 12-16. And, by the same authors, in the same work, "Responsibility for Liabilities of Priests when a Diocese is Divided," pp. 16-18.

consecutive years and who have no intention of returning to ministry.[21]

Obviously, there are less of these cases in communities of sisters or of brothers where members who have simply left the community without applying for the appropriate dispensation.

3.8 — Procedural Steps

38. Prepare the documents to be used as a basis for an eventual vote (the precise proposal, governance plan, financial arrangements, if any, etc.)

39. In the case of a union, hold a non-binding straw vote among the members of each group (70-80% usually recommended before continuing). The vote may be secret and unsigned at this point.

    We could mention in passing that, in the case of a merger (fusion) this vote would be taken only in the institute that is asking to join another one.

40. Then, at an appropriate time, hold a formal vote of the members to accept the proposals for their institute (80%) (a signed ballot). The wording of the ballot could be something like this, although it would have to be adjusted accordingly in the case of a merger (fusion), since, in such instances, there is no "new" congregation or institute, nor is the Holy See approving a new institute:

"Preamble:

"This is a vote in preparation for the Congregational Chapter of the Sisters of N.N. This Chapter will deliberate as to whether N.N. Congregation should become part of X.X., if and when this new Congregation is approved by the Holy See. If it takes place, the Sisters of N.N. will no longer exist as a separate Congregation.

"Voting formula:

> Are you willing that the Congregation of the Sisters of N.N. become part of the new Congregation of X.X.?"

41. Providing for representation at future general chapters. In the case of a fusion (merger), where the Constitutions of the receiving institute do not have to be changed, it would be good to foresee whether there

[21] See CONGREGATION FOR THE CLERGY, Circular letter to Bishops, April 18, 2009, Prot. No. 2009 0556.

will be special modalities for representation of the "new" group at the next general chapter (and at subsequent ones). In the case of a union, this is foreseen when the Constitutions are revised.

Of course, this does not apply when a community is simply welcomed into its house by another institute through a "covenant" relationship that we will refer to later in this article.

42. Then, in the case of a union, a general chapter is held in each institute involved (2/3 vote in favor). This may be a special general chapter called for this purpose, or the ordinary one which was already scheduled. In the case of a fusion, unless the Constitutions provide otherwise, only the institute that is going out of existence holds a general chapter.

    In the case of a union, fusion, or dissolution, a two-thirds (2/3) majority is required for ratification of the decision.

    Because of the new elements involved, especially in the case of a union, it is important that the chapter be duly prepared. This can easily take one year, in order to provide for all the elements now being represented in the new entity.

    > Chapter vote (in the case of a union): Do you wish that the Congregation of the Sisters of N.N. petition the Holy See to be permitted to become part of the new Congregation of X.X?
    >
    > Or, in the case of a fusion: Do you wish that the Congregation of the Sisters of N.N. petition the Holy See to be permitted to join the Congregation of the Sisters of Y.Y?

43. Binding vote from each member to go along with proposal if the Holy See accepts (signed by each member individually).

    > Declaration of intent: Given the result of the Chapter Vote of the Congregation of the Sisters of N.N., are you willing to become a member of the [new] Congregation of X.X?

44. Obtaining letters of support from each Diocesan Bishop.

3.9 — Procedures with the Holy See

45. Once everything is complete, it is appropriate to inform the Holy See of the developments and of the application of the arrangements previously agreed upon. This applies even in the case of a diocesan institute.

    If the location or address of the general administration is changed, the Holy See must be notified (in the case of pontifical institutes).

46. Formal presentation of request to the Holy See (six copies to be presented). There are also chancery fees for this examination (usually around €500). The file should contain the following elements:
   – the petition of the Superior General to the Holy See to have the institute united with others (or, in the case of a merger: to have the institute join another existing one);
   – brief history of the institute(s), including a description of the charism, spirituality and the apostolic activities of the community;
   – statistics: number of members in perpetual and temporary profession; number of novices, postulants; age of the perpetually professed members, academic qualifications (if applicable), ministries carried out; number of local communities in which the members live, and the name of the diocese(s) in which they are established;
   – motives for requesting the union (or the merger);
   – acts of the general chapter approving the union;
   – in the case of a merger, a letter from the Superior General and Council of the receiving institute expressing its willingness to accept the community, if the Holy See so approves;
   – results of the voting that took place (both for and against), at the pre-chapter level, at the general chapter, in the letters of intent;
   – opinion letters from the diocesan bishops involved;
   – an indication of the arrangements to be made for those (if any) who do not wish to join the re-configured institute, and who intend to transfer to another institute, or request a dispensation from their vows, or a transfer to another canonical state (such as consecrated virginity). In the case of an eventual transfer, it should be clearly determined what would be the intention of these religious if they were not admitted to profession in the receiving institute, or if they refuse to make this profession.[22]
47. In the case of a proposed union, additional documentation to be included in the file for the Holy See:
   – an explanation of the process followed in preparation for the request;
   – a preliminary agreement regarding the disposition of temporalities;
   – title, purpose, spirituality and, if applicable, religious habit of the new institute;
   – place and diocese of the principal seat of the new institute;

[22] See R. McDermott, *Consecrated Life. Cases, Commentary, Documents, Readings*, Alexandria, VA, CLSA, p. 32.

- draft copies of the new Constitutions, accepted tentatively by each institute involved, pending the decision of the general chapter of the new institute; or, at least, some provisional norms on which the members can regulate their consecrated life in the new institute—such as, the plan of government, formation procedures, and special agreements made between or among the institutes involved;
- indicating the name and contact information of the religious who will be leading the group provisionally in the period leading up to the first general chapter of the new institute.[23]

48. Granting of indult by the Holy See.

3.10 — Implementation of Indult

49. Establishing a transition team (if not already determined).
50. Determining a date for it to go into effect.
51. Proclamation of Vatican decree.
52. Holding of first general chapter; election of officers.
53. Selecting leadership if the institute is not to be absorbed, and adjusting the civil corporate documents accordingly
54. Although it is not a case of a union or fusion, very often, when an institute is being cared for by another community, the original institute still needs to have its own leadership for legal purposes. At times, in the case of pontifical communities, the intervention of the Holy See will be required, to allow for members of the other institute to assume leadership roles.

    It is sometimes easier to make changes concerning the members (and, possibly, the directors) of the civil corporation. In such instances, it will be essential to make certain that the articles of incorporation and the by-laws do not restrict membership to persons belonging to the original Congregation, but, at the same time, do not contradict the provisions of the Constitutions.
55. In the case of a union, if possible, acceptance of new Constitutions and Directory for approval by the Holy See (in the case of a pontifical institute).

    Sometimes, new institutes are not yet in a position to present Constitutions for approval. In the meantime, the Chapter would then agree to follow the interim text referred to above.

[23] See *ibid*., pp. 32-33.

56. Implementing changes in corporate documents; identifying intentions of donors and benefactors; determining if there are restrictive clauses, etc.

    Sometimes, it is more appropriate and even necessary to have Parliament or the Provincial Legislature approve an entirely new corporate structure, combining elements from all existing corporate documents.

3.11 — (Along the Way) Recognizing Potential Obstacles[24]

57. Recognizing potential blackmail by those who won't go along with the proposal; they will write to ecclesiastical authorities complaining about what is going on; it will be important to make certain that they don't take over and control the process.
58. Addressing, if possible, lingering distrust over past actions.
59. Undue haste in pushing the change, before persons are ready.
60. On the other hand, delaying unduly so that there are few if any viable elements to be contributed by all the parties. For instance, some do not see any need for new structures, and claim that there will be new vocations next year!
61. Unwillingness to share data, especially regarding "skeletons".
62. Insistence on juridical preparation, while neglecting spiritual and psychological preparation.
63. Neglecting to prepare documents in time, so that there is a vacuum after the formal step is taken.
64. Recognizing that not all unions or fusions are successful, and that sometimes they have to be undone.

4 — *Special Situations*

4.1 — Special Procedures in the Case of a Merger (Fusion) with another Institute[25]

In the case of a merger or fusion, as distinct from a union, the smaller institute is simply absorbed by the other, and the members of the institute that is disappearing make profession in the new community.

[24] See G. ARBUCKLE, "Merging Provinces," in *Review for Religious*, 53 (1994), pp. 352-363.

[25] See M. BAIR, *Fusion and Union of Institutes of Consecrated Life in Light of the Code of Canon Law*, Ottawa, Saint University, 1993. See also M. DORTEL-CLAUDOT, *Union-fusion-fédération d'instituts religieux. Nouveau directoire pratique*, Paris, Comité canonique des religieux, 1988, p. 48.

This method is much less expensive (because the corporate documents and land titles, etc., of the receiving institute do not have to be changed). However, emotionally, it is more difficult, because it spells the death of the former institute.

Given today's situation, except where there are families of institutes (such as Congregations of the Sisters of St. Joseph, Dominican or Franciscan groups, and the like), it often happens that the receiving institute would be almost in the same situation as the other one, except perhaps that it might have five more years or so before having to face it. So, a fusion, and indeed, a union, is sometimes a stopgap solution.

Similar procedures, but somewhat less formal (because of the smaller numbers involved), could be applied when it is question of one autonomous monastery joining with another one.

4.2 — Entering a Federation

Federations, at this point in time, are probably also a temporary stopgap measure. Each participating institute remains as a community. Although there can be a greater sharing of services, the weakened situation of all or most of the participating entities still remains.

4.3 — Suppression of an Institute or Autonomous Monastery[26]

Ordinarily, although the term is used rather loosely to cover all instances of "disappearance", "suppression" in a canonical penal act. It is usually brought about because of a lack of compliance with the Constitutions.

4.4 — Dissolution of the Institute or of an Autonomous Monastery

On the other hand, through "dissolution", an institute or an autonomous monastery is dissolved, ordinarily upon the request of the members. Only the Holy See can dissolve an institute, even a diocesan one, or an autonomous monastery (canon 616.4). According to canon 584, the same Holy See makes provision for the disposition of the temporal goods of the institute.

This action is taken usually upon the request of the members, or after a canonical visitation, or some similar intervention, when it has been judged

[26] See S. HOLLAND, "New Institutes, Mergers and Suppression," in Michael JOYCE (ed.), *Procedural Handbook for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life*, Washington, CLSA, 2001, pp. 31-52, esp. pp. 41-46.

that the institute or autonomous monastery is no longer viable, perhaps because it has become so polarized.

In such instances, however, particular concern is shown for each member. The members will either transfer, on an individual basis, to another institute, or will request a dispensation from their vows. Difficulties arise when no community wishes to receive certain "problem cases". This is particularly true in the case of smaller monasteries, where it is difficult to absorb someone who is quite dysfunctional. In some instances, indefinite exclaustration has to be envisaged, with appropriate financial arrangements.

4.5 — Immediate Measures—Covenants and Other Arrangements

Today, it is found that unions and fusions are difficult when there are no apparent or historical ties between the institutes. It can be something like a forced marriage.

Also, older members find it difficult to consider making a new profession after 50 or more years in one community.

So, what is sometimes happening is that there is an agreement or "covenant" with a larger institute, which is willing to accept the other members into their community and infirmary, look after their financial matters, and provide a reasonable form of leadership.[27] In this way, the religious remain members of their original institute, but they are cared for thanks to the kindness of the other community.

Property that is no longer being used by the community that is received is disposed of.[28]

Upon the death of the last member, the receiving institute receives the assets of the former community, unless other provisions were made beforehand. Such arrangements could include setting up a foundation to support a work originally undertaken by the absorbed community, or making special donations to particular works of charity, and so forth.

To avoid difficulties along the way, such arrangements are usually made in advance with the approval of the Holy See, while there are still members available to participate in the decision-making process. Clear consultation with diocesan authorities and competent legal experts is strongly recommended to avoid disappointments or misunderstandings later.

[27] See D. WARD, "Covenant Relationship," in *RCRI Bulletin*, 8 (Fall 2012), pp. 6-8.

[28] See N. CAFARDI, "Alienation of Church Property," in *Church Finance Handbook*, Washington, Canon Law Society of America, 1999, pp. 247-266, esp. pp. 247-252.

In the case of a diocesan institute that is seeking the protection of a larger one, without there being question of a union or a fusion (merger), it is the diocesan bishop of the principal house who can authorize such arrangements. He can also arrange for the Constitutions to be suspended in part, or even revised, to address the new situation.

This method seems appreciated by those institutes that have adopted it. It avoids having someone else put a belt around you and leading you where you do not want to go !!! It respects the autonomy of the religious in question. However, we must keep in mind that not every institute is in a position to absorb other ones, even if there is no canonical fusion or union.

5 — *A New Pontifical Public Juridic Person for Religious Institutes Unable to Provide for Themselves*[29]

5.1 — The Context

Over the past number of years, the Holy See has taken a number of practical steps to ensure the continuity of various ministries carried out in the name of the Church, especially ministries that were originally sponsored by religious institutes. One of the more popular ways to do this was through the establishment of pontifical public juridic persons (PJPs) to assume the sponsorship responsibilities of institutes in the areas of healthcare, social services, and education.[30] This mechanism has been used more particularly in the USA, Canada, Ireland, and Australia. In other countries, foundations and trusts were established to look after the temporal goods involved.

But, while creative steps were taken in regard to the continuity of the apostolic works, little was done to assure the life and continuity of the institutes themselves and the appropriate care of their members. In a certain number of instances, we witnessed fusions and unions of various institutes. But this method has not always worked out as expected. At times, it almost had the characteristics of a forced marriage. Not every community was really ready and willing to give up its heritage and the practical expressions of its charism.

[29] Much of what is being mentioned in this section is taken from an article I published: "New PJP Model 'A Leap of Faith'," in *Health Progress*, 92:2 (2011), pp. 68-70.

[30] See J. Hite, S. Holland, and F.G. Morrisey, *A Guide to Understanding Public Juridic Persons*, Washington, DC, Catholic Health Association of the United States, 2012.

5.2 — Needs to be Addressed

In Canada, where there are a number of smaller institutes, it was felt that something significant should be done (1) to assure that the members of these communities would be well protected, (2) to provide for good stewardship of their temporal goods, (3) to make certain hat the personnel hired to care for the sick members would be duly organized, (4) to ensure that all applicable labour laws would be respected, and (5) to take steps to provide that even certain apostolic works which were not part of one of the new PJPs could be carried on, if these works still responded to a need in society and in the Church.

For this reason, conversations were undertaken with the Holy See to see what could be done for communities that badly needed assistance, but did not feel called to merge with another institute, and to determine how best to protect their assets, particularly when it became opportune or necessary for them to divest themselves of properties and buildings that were no longer in use, or were too large for present-day needs.

5.3 — Negotiations with the Holy See

The means that was eventually considered appropriate was the establishment of a new pontifical PJP to assume some of these responsibilities and to assure the proper stewardship of Church assets.

For this reason, a representative number of institutes—male and female, pontifical and diocesan, English and French-speaking, priests, brothers and sisters, communities with provinces and those that were directly under a Superior General—presented a joint request to the Holy See for the establishment of a new PJP (these institutes became known as the "participating entities").

After lengthy discussions, and with the constant assistance of the Holy See, the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life on December 8, 2010, granted pontifical juridical status to a new PJP to be known as "*Canadian Religious Stewardship*" (*CRS*). This would appear to be the first time that such a juridic person has been established. Time will tell whether the intended goals can be met expeditiously and whether this was the appropriate canonical means to be used. Because of the civil ramifications of such an undertaking, *CRS* carries out its apostolic works through various civil entities, and more particularly through a civil corporation known as "*Canadian Catholic Congregational Management*".

5.4 — The Purposes of *Canadian Religious Stewardship*

One of the particular characteristics of this PJP is that participation in its activities is entirely voluntary. A community that wishes to become a participating entity of *Canadian Religious Stewardship* can opt to make use of one or more of the services it offers. The PJP has five major purposes:

- to assist religious institutes by managing and safeguarding their ecclesiastical temporal goods and assuring their proper administration in accordance with canon and civil law;
- to provide personal care programs and services for the membership of these institutes;
- to accept ownership of ecclesiastical temporal goods in those instances where the Institute wishes to divest itself of property, in accordance with the requirements of canon law;
- when opportune, to accept governance responsibilities for any or all healthcare, educational, religious and social service ministries presently supported by the institute;
- with the consent of the relevant diocesan bishop, and if appropriate, to accept sponsorship of a ministry of an institute.

One of the points that can be noted is that provision was made to accept governance responsibilities for services offered by religious institutes—services that did not fit into any of the more traditional categories, healthcare, education, social services. In particular, thought was given to retreat houses, publication works, and similar undertakings.

It is obvious that one delicate point that will have to be kept in mind when *CRS* assumes one or more of these responsibilities, is the establishment of good relations with the diocesan bishop, since, in many instances, we are dealing with apostolic works carried out in the name of the Church. In order to support the request, letters from a significant number of bishops who had motherhouses or provincial houses in their dioceses were part of the proposal presented to the Holy See.

5.5 — The Provision of Services

A participating entity can avail itself of one or more the services of the PJP for a given period of time. There is no question of the institute itself becoming integrated into the PJP. It is a stewardship entity, not a new religious institute or a part thereof.

Because this new entity has as its focus the support of religious institutes, of their members, and of their mission, we should not be surprised to see in the statutes the provision that the President of the Members shall be a perpetually professed member of an institute of consecrated life or society of apostolic life. The other members are to be in full communion with the Catholic Church, but may be religious or lay persons.

The members are selected by representatives of the participating entities. Once they were duly appointed, they began initial work on a number of inter-congregational projects, including, more particularly, establishing appropriate residences for religious who need a certain level of medical care and assistance. Not surprisingly, *CRS* has already received a number of requests for assistance.

As is the case with most of the other approved PJPs, the Statutes provide that members of *Canadian Religious Stewardship* shall satisfactorily complete an initial formation process and participate in a continuing formation process, the content of which shall be determined by the participating entities. This has been one of the best outgrowths of the new PJPs—a continued emphasis on the formation of those involved as members or sponsors. The number of persons who have completed such formation processes now creates a very significant pool of committed people who, in virtue of their baptism and confirmation, are willing to assume additional responsibilities in the Church, and carry them out faithfully.

As is also the case with other PJPs, the Holy See is asking for an annual report of the activities of *Canadian Religious Stewardship*. Since this is a new type of undertaking, it will be important that clear and precise reports be presented.

Although the foundational documents do not specify that *CRS* can operate anywhere, or that its activities are restricted to Canada, these documents refer consistently to institutes carrying out their ministry in Canada. It might be possible for religious institutes in other countries to consider requesting some similar type of entity for their own country.

The major advantage of such an undertaking is that is provides that members of religious institutes that are diminishing or are even in their final stages, will be duly protected and provided for. It also means that even if certain institutes are no longer able to find qualified treasurers to oversee the proper administration of their temporal goods, there will be another mechanism available to assure that these responsibilities are carried out in an appropriate manner. Given the fact that, today, taxation and employment laws are becoming more and more complicated, it is opportune and even necessary for institutes to make certain that they are observing all applicable

legislation, so that the ownership of goods and their civil status, as well as that of their lay employees, is not jeopardized.

This new entity constitutes a leap of faith. It is a sign of the concern of the Holy See for the well-being of institutes and their members, and also provides a possible model that could be considered elsewhere.

Conclusion

As can be seen, the dissolution or re-structuring of a religious institute is an important event. It cannot be improvised, but must be carefully prepared.

Experience shows that it usually takes three or four years to complete the process. The major difficulties will not be canonical, but emotional or psychological. Steps must be taken to develop among the members a sense of ownership of the project. There will always be hold-outs.

But we must also recognize that not every institute is called to enter into a union or fusion (merger) with another one. This is why the establishment of *Canadian Religious Stewardship* can be of importance for these communities that wish to live their final days in peace and tranquility, without going through all the procedures for a re-configuration.

We must also keep in mind that even these new structures do not have the promise of everlasting life. There will be further changes along the line—perhaps in totally unforeseen ways.

As with any other juridical transaction, the purpose of these moves is to contribute, in various ways, to the continual building up of the body of Christ, and to safeguard, where possible, the apostolic and community life of the members.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 555-576
doi: 10.2143/STC.49.1.3082858

L'ACTIVITÉ LÉGISLATIVE DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES. LES NORMES COMPLÉMENTAIRES AU CAMEROUN

SILVIA RECCHI*

RÉSUMÉ — Le Code actuel laisse un espace significatif aux Églises locales pour créer un droit particulier qui prenne en compte les différents milieux socio-culturels. À cet égard, l'activité législative des Conférences épiscopales est très importante pour l'adaptation du droit universel dans le territoire de leur compétence. Ce travail d'adaptation est davantage nécessaire chez les jeunes Églises d'Afrique centrale qui accusent pourtant un retard dans l'accomplissement de cette tâche, à cause de la carence d'experts et des difficultés d'ordre pastoral. La Conférence épiscopale Nationale du Cameroun est la première Conférence de la région d'Afrique centrale à avoir délibéré des Normes complémentaires au Code. L'A. offre une présentation et un commentaire de ces Normes.

SUMMARY — The present Code leaves significant room for local Churches to create a particular law which takes into account different socio-cultural contexts. In this regard, the legislative competence of episcopal conferences is very important for the adaptation of universal law in the territory of their conference. This work of adaptation is more necessary in the young Churches of central Africa which nonetheless are lagging behind in accomplishing this task due to a lack of experts and difficulties of the pastoral order. The national episcopal conference of Cameroun is the first conference in the region of central Africa to have deliberated Norms complementary to the Code. The author offers a presentation and a commentary on these Norms.

Introduction

La rencontre de la foi chrétienne avec les cultures différentes des peuples constitue aujourd'hui l'un des défis majeurs pour l'Église dans tous les

* Professeur au Département Droit Canonique, Institut Catholique de Yaoundé/Université Catholique d'Afrique Centrale (Cameroun).

continents. L'entrée de nouveaux peuples dans la société ecclésiale a rendu nécessaire une attention aux différentes valeurs culturelles pour promouvoir aussi une adaptation adéquate du droit ecclésial aux exigences des fidèles, afin que leur foi soit plus efficacement exprimée.

Le Code de droit canonique actuel laisse un espace important aux Églises locales pour créer un droit particulier. Cette évolution, par rapport au Code ancien, est due au fait que le nouveau législateur a, outre la préoccupation de sauvegarder l'unité du peuple de Dieu et la communion ecclésiale, le souci de réaliser les adaptations nécessaires dans les Églises particulières par rapport à leurs propres milieux socioculturels.

1 — *Droit particulier*

1.1 — Les législateurs particuliers

Le droit particulier est produit par les législateurs particuliers qui peuvent établir des lois pour une Église particulière, un territoire ou une communauté déterminés.

Dans le Code, plusieurs canons demandent que les Conférences épiscopales, ou bien les évêques, prennent des décisions qui tiennent compte des circonstances de lieu, des personnes, des cultures d'un peuple.

Le fondement théologique de cette nouvelle approche du législateur universel se trouve dans la reconnaissance que l'évêque diocésain est en soi, non le représentant du Pape, mais du Christ, titulaire d'un pouvoir ordinaire, propre et immédiat correspondant à l'exercice de sa fonction pastorale. Les fonctions législative, exécutive et judiciaire lui appartiennent *ex iure divino*, même s'il est tenu dans l'exercice du pouvoir législatif se conformer aux lois de l'Église[1].

Plusieurs canons du Code confient à l'évêque la détermination de normes disciplinaires. Il s'agit là d'une reconnaissance significative du rôle de l'évêque à légiférer[2]. Cette évolution n'est pas sans signification pour la

[1] Le c. 381 définit la mission et le pouvoir de l'évêque diocésain qui s'étend jusqu'à inclure la pratique de la dispense dont l'évêque est juge et auteur (cf. c. 87, à confronter avec le c. 81/CIC 1917). Font exception les causes que le droit ou une décision pontificale réserve à l'autorité suprême ou à une autre autorité.

[2] Cf. J. BEYER, « Principe de subsidiarité ou 'juste autonomie' dans l'Église », dans J. BEYER, *Renouveau du droit et du laïcat dans l'Église*, Paris, Tardy, 1993, p. 91.

création d'un droit diocésain plus attentif au milieu socioculturel et à même d'enrichir le législateur universel[3].

Le Code contient de nombreux renvois au droit particulier. Au droit diocésain, il faut ajouter les compétences laissées aux Conférences épiscopales, dont une grande partie est de nature législative[4].

Il est bien vrai que certains auteurs ont contesté l'assimilation des compétences législatives des Conférences épiscopales au droit particulier, étant la *sacra potestas* de l'évêque, au sens ecclésiologique, la seule source du droit particulier. Selon le profil juridique, les compétences attribuées aux Conférences épiscopales sont plutôt considérées par ces auteurs comme une concession faite aux Conférences par le législateur en leur faveur au détriment des évêques diocésains[5] ou bien une réserve du pouvoir de la part du Pontife Romain qui soustraie certaines matières au pouvoir des évêques pour les déléguer à la Conférence[6]. Pour certains canonistes, il s'agit d'un pouvoir ordinaire propre[7], pour d'autres encore, d'un pouvoir délégué[8]. De fait, les Conférences épiscopales ont la compétence de porter des normes avec un caractère contraignant pour les évêques et les fidèles de leur territoire. À ce sujet, le législateur a précisé que « la validité et le caractère d'obligation des actes du ministère épiscopal exercé conjointement au sein des Conférences épiscopales et en communion avec le Siège apostolique découle du fait que ce dernier a constitué ces organismes et leur a confié, en se fondant sur le

3 Cf. S. RECCHI, « Diritto canonico e culture », dans *QDE,* 11(1998), pp. 433-445, surtout pp. 439-440.

4 Parmi les sujets qui peuvent produire le droit particulier, on peut mentionner évidemment les Conciles particuliers, soit pléniers (qui comprennent les Églises particulières qui relèvent d'une même Conférence épiscopale, cf. c. 439 §1), soit provinciaux (qui comprennent les Églises particulières appartenant à une même province ecclésiastique, cf. c. 440 §1). Ces Conciles ont eu, dans le passé, une grande importance ; le Code leur reconnaît la capacité d'établir des lois qui ont valeur, dans le respect du droit universel, pour les Églises appartenant au territoire pour lequel le Concile a été célébré (cf. c. 445). Les lois établies par les divers Conciles peuvent être promulguées après *la recognitio* du Saint Siège (cf. c. 446).

5 Cf. E. CORECCO, « Ius universale, ius particulare », dans PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Ius in vita et in missione Ecclesia*. Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, p. 571 (= PCTI, *Ius in vita*).

6 Cf. C. DE DIEGO-LORA, « Competencias normativas de las Conferencias episcopales : primer decreto general en Espana », dans *IC,* 24 (1984), p. 550-557.

7 Cf. J. L. GUTIERREZ, « L'attività normativa delle Conferenze epscopali », dans PCTI, *Ius in vita*, p. 618.

8 Cf. G. GHIRLANDA, « Il M.P. *Apostolos suos* sulle Conferenze dei Vescovi », dans *Per*, 88 (1999), p. 639.

pouvoir sacré des évêques personnellement, des compétences précises »[9]. Il s'agit des compétences que le Saint-Siège a attribuées (*ex lege* ou *ex mandato*) aux Conférences et dont l'accomplissement constitue un acte du ministère épiscopal exercé de manière conjointe, avec comme fondement la *sacra potestas* de chaque évêque membre de la Conférence.

Nous n'entrons pas dans le débat théologique, il nous suffit de considérer, sur un plan pragmatique, que la fonction que les Conférences épiscopales exercent et peuvent exercer est très importante, dans le cadre de la création d'un droit particulier et de l'adaptation du droit canonique dans les milieux socioculturels de leur territoire.

1.2 — Le droit produit par les Conférences épiscopales

Le c. 447 du Code, en parlant du rôle de la Conférence épiscopale, souligne que les évêques qui en font partie exercent « ensemble certaines charges pastorales pour les fidèles de leur territoire, afin de mieux promouvoir le bien que l'Église offre aux hommes, surtout par les formes et moyens d'apostolat adaptés de façon appropriée aux circonstances de temps et de lieu, selon le droit ».

L'activité des Conférences épiscopales vise donc la promotion du bien des fidèles, par des formes et des moyens d'apostolat adaptés, de façon appropriée aux circonstances de temps et de lieu.

Ainsi, les Conférences épiscopales ont la tâche d'assurer, dans leur territoire, une discipline ou des solutions adaptées qui répondent aux exigences communes à l'espace humain, culturel, social qui leur est propre. Dans ce sens, elles peuvent être considérées aujourd'hui comme des organismes particulièrement qualifiés pour adapter la loi universelle à un territoire qui présente une certaine homogénéité ethnique, sociale et culturelle[10].

[9] JEAN-PAUL II, Lettre Apostolique motu proprio *Apostolos suos*, 21 mai 1998, nº 13.

[10] L'importance de la production d'un droit de la part des Conférences épiscopales ressortait bien de la *Lettre* que la Secrétairerie d'État adressa, en 1983, à tous les Présidents des Conférences pour solliciter la promulgation des normes complémentaires au Code. « La législation particulière confiée par le Code aux Conférences épiscopales est l'expression de la sollicitude apostolique pour les Églises particulières qui forment la Conférence ; mais elle est surtout la prestation d'un véritable service à l'égard du Peuple de Dieu, et ce service se réalise, en définitive, par la détermination de la discipline qui doit être un instrument efficace de renouveau et de vie ecclésiale grâce à son adaptation aux situations locales concrètes ». La *Lettre* disait en conclusion « On ne doit pas pour autant différer ce travail plus qu'il n'est nécessaire ; il faut au contraire lui donner la priorité sur d'autres tâches moins urgentes », *Comm,* 15 (1983), p. 135. À cette *Lettre* sont ajoutées, en annexe, deux listes indicatives avec respectivement 22 cas où les Conférences épiscopales sont libres de porter des normes complémentaires, et 21 cas où elles sont obligées de le faire.

En représentant une structure supra diocésaine de coopération des évêques visant une convergence des actions pastorales, le rôle législatif de la Conférence épiscopale en faveur des fidèles de leur territoire n'est pas sans signification ; son pouvoir, loin de s'opposer à celui de l'évêque, rend plus efficace la tâche de celui-ci, en collaboration avec les évêques auxquels il est lié par une proximité géographique, sociale et culturelle.

Des secteurs de compétence sont confiés par le Code aux Conférences épiscopales, pour compléter sa législation, pour la rendre spécifique et pour l'adapter aux exigences des fidèles dans les différents milieux[11].

Cette activité législative peut être définie comme « complémentaire » au droit universel.

1.2.1 — *Les domaines de compétence des Conférences épiscopales*

Le Code attribue aux Conférences épiscopales la tâche de porter des normes complémentaires au droit universel dans plusieurs domaines. Ces domaines de compétence étaient plus nombreux dans le projet initial du Code ; ensuite, la crainte de voir menacée l'autonomie de chaque évêque diocésain a conduit le législateur au choix actuel.

On peut compter dans le Code environ 90 renvois à la compétence des Conférences[12] dont la moitié est de nature législative[13]. Leur domaine d'intervention est globalement significatif en vue d'adapter la loi universelle, la discipline et les structures ecclésiales.

Le pouvoir législatif des Conférences n'a pas évidemment un caractère général comme dans le cas des conciles provinciaux ou pléniers (cf. c. 445), mais il concerne de manière exclusive les matières établies par le législateur universel, ou bien des matières déterminées par une décision du Siège apostolique.

[11] Cf. S. Recchi, « La législation complémentaire des Conférences épiscopales et l'inculturation du droit canonique. Le cas de l'Afrique », dans *AC,* 42 (2000), pp. 313-330 ; cf. aussi S. Recchi, « La production du droit particulier par les Conférences épiscopales », dans *AC* 50 (2008), pp. 53-60.

[12] Cf. J. Martin de Agar – L. Navarro*, Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al C.I.C.*, 2e éd., Roma, Colletti San Pietro, 2009, 1362ss.(= Martin de Agar – Navarro*, Legislazione delle Conferenze*).

[13] Dans les matières où les Conférences épiscopales ne peuvent pas exercer ce pouvoir, des procédures alternatives sont possibles, comme la recherche de l'accord de chaque évêque, membre de la Conférence, ou même la promulgation de la part de chaque évêque diocésain, dans son Église particulière, des décisions, des instructions, des directives pastorales de la Conférence.

Le Code établit que les Conférences épiscopales « doivent » ou « peuvent » délibérer sur certaines matières ; quelquefois, on demande leur consentement pour certaines décisions.

Les Conférences sont ainsi appelées à régler plusieurs aspects de l'administration des diocèses et du personnel ecclésiastique, à porter des normes sur les ministères laïques, sur la formation en vue du diaconat permanent, sur le statut canonique des prêtres y compris l'élaboration d'une *Ratio institutionis nationale* (c. 242 §1).

D'autres compétences des Conférences concernent les associations des laïcs, les conditions pour la participations de ceux-ci à certaines tâches propres du ministère sacré (cc. 766, 1421 §2, 112 §1).

Elles sont également appelées à établir des normes sur certains organismes de la structure de l'Église, par exemple à l'égard du conseil presbytéral (c. 494), du collège des consulteurs (c. 502 § 3), ou encore des normes pour la nomination des curés *ad tempus* (c. 522).

C'est aux Conférences épiscopales qu'il revient de donner des directives pour une meilleure répartition du clergé, de déterminer l'organisme de leur assistance sanitaire et de sécurité sociale (c. 1274 §2).

Elles sont également tenues d'appliquer les principes fondamentaux en matière d'éducation chrétienne (c. 804 §1), de donner des normes sur l'œcuménisme (cc. 755 §2, 844 §4) ainsi que sur les moyens de communication social (cc. 772 §2, 831 §2, 825, 830 §1).

Il leur revient la tâche d'adaptation liturgique et plusieurs autres compétences en matière de célébration des sacrements. Leurs directives concernent également les procédures canoniques (cc. 425§ 4, 1714, 1733 §2).

Il ne faut pas oublier, enfin, les compétences des Conférences en matière patrimoniale et d'administration des biens ecclésiastiques (cc. 1262, 122, 1292 §1).

Dans tous ces domaines, les Conférences épiscopales doivent ou peuvent produire un droit qui intègre les dispositions du Code, afin que celui-ci soit mieux perçu dans les différents milieux des Églises locales et que la foi des fidèles soit mieux protégée face aux défis de leur culture.

1.2.2 — *Limites du pouvoir législatif des Conférences épiscopales*

Le pouvoir des Conférences épiscopales de porter des décrets généraux subit des restrictions qui concernent soit la matière à traiter soit la procédure à suivre pour leur promulgation.

S'agissant de la matière, les Conférences peuvent délibérer uniquement sur les affaires désignées par le droit universel ou à la suite d'une décision du Saint-Siège. Quant à la procédure, les décrets doivent être portés pendant l'assemblée plénière et être rendus à la majorité des deux tiers au moins des suffrages. Leur promulgation est valide après la reconnaissance par le Siège apostolique.

Selon certains auteurs, la condition de la *recognitio* du Siège apostolique pour la validité des décrets portés par la Conférence épiscopale constitue une limitation de l'activité de celle-ci à la production du droit complémentaire et une « soumission » de la particularité à l'universalité. La *recognitio*, en effet, n'est pas une simple formalité, mais donne force juridique aux décisions de la Conférence épiscopale, son rôle étant de vérifier l'orthodoxie des décisions et d'exprimer juridiquement la communion entre le Saint-Siège et les Conférences épiscopales. La *recognitio* est un vrai acte de contrôle, une condition *sine qua non* pour la validité de la promulgation des décrets de la part de la Conférence. La décision ou le document qui est l'objet de la *recognitio* demeure un acte de la Conférence épiscopale et ne se transforme pas en acte du Saint-Siège, mais celui-ci peut refuser la *recognitio* et demander que la délibération soit modifiée, s'il y a des éléments contraires aux fondements de la communion ecclésiastique. Évidemment, le Siège apostolique peut toujours apporter des conseils ou des suggestions pour améliorer la norme délibérée par la Conférence.

Les dicastères de la Curie romaine compétents pour la *recognitio* sont la Congrégation pour les Évêques et la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples. En raison de la matière, ces Dicastères consultent aussi d'autres Dicastères ; enfin, on demande l'avis technique du Conseil Pontifical des Textes législatifs.

Une fois la *recognitio* accordée, la Conférence épiscopale peut procéder à la promulgation de ses décrets, selon la forme qu'elle-même aura établie (souvent par sa publication dans la revue officielle de la Conférence).

Malgré toutes les restrictions du droit universel, le constat de l'importance actuelle de l'activité législative des Conférences épiscopales dans tous les continents s'impose.

2 — *L'importance d'un droit particulier dans les Églises d'Afrique*

En Afrique, la production d'un droit particulier et du droit complémentaire des Conférences épiscopales est particulièrement importante pour adapter la discipline universelle du Code et développer une identité juridique plus proche des exigences du peuple de Dieu dans les milieux socioculturels du

continent. En son temps, le 1er Synode sur l'Église en Afrique avait invité les Pasteurs « à exploiter au maximum les nombreux pouvoir que la discipline actuelle de l'Église accorde déjà à ce sujet »[14].

Dans les milieux ecclésiaux africains, il n'est pas rare d'entendre que le droit de l'Église est trop romain, trop occidental pour se laisser transformer par d'autres cultures et d'autres modèles de pensée. Certes, la science canonique a une dimension universelle qui ne peut pas se soumettre aux frontières nationales, raciales ou linguistiques. Compte tenu de sa nature propre et au regard de ses fondements théologiques et ecclésiologiques, le droit canonique ne dispose pas de la liberté qui caractérise, par exemple, le droit civil. Il est néanmoins vrai qu'il possède une capacité d'adaptation aux situations spécifiques des peuples, mise en œuvre par le droit particulier. Cette capacité d'adaptation du droit aux exigences des fidèles et même des individus (par le moyen, par exemple, de la « dispense » de la loi) découle de sa finalité pastorale qui est le salut des âmes, *suprema lex in Ecclesia* (c. 1752).

Par ailleurs, la production du droit particulier témoigne du degré de réception du Code de la part d'un groupe ou d'une communauté de fidèles. Par analogie à ce qu'on peut dire du processus de réception d'un Concile, la réception du droit ecclésial consiste à accueillir, accepter, absorber, assimiler[15] les normes et les structures prévues par le législateur universel dans la vie des Églises locales.

Cette réception n'est pas un événement intellectuel, elle a des implications concrètes, étant le résultat d'un dynamisme de maturité des fidèles et de leur participation à la vie ecclésiale, bref de sa manière de s'approprier la norme canonique permettant de fait son adaptation. La production d'un droit particulier exprime ainsi l'expérience ecclésiale d'un peuple, sa réflexion sur la foi, ses difficultés et sa manière de les surmonter. C'est ce processus qui peut aboutir à une inculturation du droit ecclésial dans les différents milieux ecclésiaux.

2.1 — L'activité législative des Conférences épiscopales en Afrique centrale

Trente ans après la promulgation du Code, les Conférences épiscopales ont réalisé un travail remarquable pour produire un droit particulier qui permette de mieux intégrer et d'adapter les dispositions du Code.

14 JEAN-PAUL II, Exhortation *Ecclesia in Africa*, 14 septembre 1995, no 65.

15 Cf. G. ROUTHIER, *La réception d'un Concile*, Paris, Cerf, 1993, pp. 38-39. Cf. aussi sur cette problématique en droit canonique l'article de P. VALDRINI, « La réception de la loi en droit canonique : pertinence et signification », dans *AC*, 50 (2008), pp. 11-30.

En 2010, soixante-dix Conférences avaient promulgué leurs normes complémentaires au Code, dont quarante-huit relevant de la compétence de la Congrégation pour les Évêques et vingt-deux placées sous la compétence de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples.

Si l'on considère l'activité législative des Conférences épiscopales en Afrique, on s'aperçoit qu'il y a un retard dans l'élaboration et la promulgation des normes complémentaires[16], même si ces dernières années plusieurs Conférences se sont engagées pour rattraper ce retard. Quelques Conférences seulement ont accompli, au moins partiellement, le travail de délibération dans leurs domaines de compétence[17].

La cause du retard dans l'activité des Conférences épiscopales du continent africain peut s'expliquer par le manque d'experts en science canonique, car en effet, les domaines de compétence législative des Conférences demandent une étude approfondie et donc la disponibilité des experts. Mais, à côté de cela, on note aussi une certaine lenteur à comprendre l'importance du travail d'adaptation du droit universel.

S'agissant des Conférences épiscopales membres de l'Association des Conférences épiscopales de la Région d'Afrique Centrale (ACERAC)[18], qui nous intéressent particulièrement ici, elles accusent un retard encore plus accentué. Même dans la diversité des situations spécifiques, les Églises situées au Sud du Sahara constituent un espace humain où les problèmes, les défis et l'histoire présentent des éléments communs quant aux valeurs socioculturelles dont il faut tenir compte dans la discipline et les institutions ecclésiales.

Pour ces Églises, il y a des domaines où il serait urgent d'élaborer des normes adaptées, justement pour une meilleure réception de la norme universelle et pour la promotion d'une évangélisation plus approfondie.

En matière de sacrements, par exemple, les compétences attribuées aux Conférences concernant le mariage sont très significatives. Le c. 1120 leur permet de créer un rite liturgique propre, comprenant la forme juridique selon laquelle l'assistant au mariage doit demander et recevoir le consentement, en tenant compte « des usages locaux et populaires adaptés à l'esprit chrétien ».

[16] Cf. MARTIN DE AGAR – NAVARRO, *Legislazione delle Conferenze*, pp. 25-26.

[17] On peut par exemple citer l'Inter-Territorial Cathlic Bishops'Conference (ITCABIC) qui réunit la Gambie, le Libéria et la Sierra Leone ; les Conférences épiscopales du Nigeria, du Bénin, du Ghana et du Rwanda ; plus récemment, c'est aussi le cas des Conférences de l'Afrique du Sud, du Kenya, de la Namibie, de la Tanzanie et du Zimbabwe.

[18] L'ACERAC réunit les Conférences épiscopales du Cameroun, du Gabon, du Tchad, de la Guinée Équatoriale, de la République Centrafricaine et du Congo.

Les Églises appartenant à l'ACERAC connaissent des difficultés sérieuses dues à la distance entre les formes traditionnelles du mariage coutumier, qui est le « vrai » mariage pour une grande partie des fidèles, et la forme canonique établie par le Code[19]. La dimension ponctuelle du consentement, manifestée dans la forme canonique, est en contradiction avec la vision du mariage par étapes progressives qui est le propre de certaines traditions locales. En outre, l'aspect personnaliste sous-jacente au c. 1057 §1 est opposé à la vision de la grande famille africaine où l'événement du mariage privilégie les droits communautaires au détriment de ceux des individus. D'où l'importance d'encourager des rites adaptés pour ce sacrement en vue de réduire la dichotomie perçue entre le mariage coutumier et le mariage chrétien.

Un autre aspect important de la législation complémentaire des Conférences concerne, comme nous l'avons mentionné plus haut, le domaine patrimonial. Si l'on considère les difficultés de la plupart des diocèses dans les jeunes Églises d'Afrique pour garantir une administration compétente et transparente des biens ecclésiastiques, on se rend compte de l'urgence à porter des normes adaptées à ce sujet, permettant de préciser, entre autres, les actes qui, dans une diocèse, dépassent l'administration ordinaire ainsi que les règles pour les aliénations, pour lesquels l'évêque ne peut pas agir sans une procédure établie et sans l'accord de certaines instances diocésaines.

De plus, dans ce domaine, un des problèmes le plus urgent est le chemin vers une autonomie financière[20]. Déjà le premier Synode africain avait jugé très préoccupante la dépendance totale et prolongée d'aides financières d'origine étrangère et avait posé la question de savoir si les jeunes Églises sont suffisamment conscientes de la nécessité et de l'urgence de parvenir à l'autosuffisance financière, et aussi la question de savoir quels sont les efforts, les initiatives, les stratégies envisagés pour l'atteindre.

Les fidèles, dont la plupart vivent au seuil de la pauvreté dans une économie traditionnelle d'autoconsommation pensent que l'Église est riche et ils lui demandent des aides au lieu d'être, eux, à la faire vivre. Les Pasteurs sont tenus de réveiller leur conscience sur les besoins financiers de l'Église et pour le faire de manière efficace et crédible, il faut qu'ils soient à même de garantir une organisation saine, une administration transparente du patrimoine ecclésiastique.

[19] Cf. Ph. ANTOINE, *Le mariage. Droit canonique et coutumes africaines*, Paris, Beauchesne, 1992.

[20] Cf. S. RECCHI (sous la direction de), *Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes Églises d'Afrique*, Paris, l'Harmattan, 2007(=RECCHI, *Autonomie financière*).

Le Code stipule, parmi les autres normes, que « *Les fidèles aideront l'Église en s'acquittant des contributions demandées selon les règles établies par la Conférence épiscopale* » (c. 1262) et il exige une réflexion et des décisions correspondantes de la part des Conférences épiscopales qui sont appelées impérativement à s'investir dans le problème et à envisager des attitudes pastorales communes pour l'affronter.

En juillet 2008, s'est tenue à Bangui la 8ème Assemblée plénière de l'ACERAC sur le thème : « Pour une meilleure gestion des biens dans les Églises d'Afrique centrale ». Les enquêtes qui ont été menées dans les 56 diocèses de l'ACERAC ont montré leur substantielle dépendance économique. Le Rapport final de l'Assemblée nous apprend que les aides venant de l'extérieur, même si elles varient fortement d'un diocèse à l'autre, sont globalement élevées dans la mesure où la moyenne s'établit à 64% des ressources disponibles. En outre, pour leur budget, 62% des diocèses dépendent à 80% ou plus de l'aide extérieure.

Ce manque d'autonomie a été perçu non seulement comme un symptôme de situations objectives de pauvreté propres aux milieux sociaux de l'Afrique centrale, mais aussi comme un symptôme d'une participation faible du peuple de Dieu à la subsistance de l'Église[21] qui demande une action pastorale conjointe des Églises intéressées.

Dans leur *Message* final adressé au Peuple de Dieu, les évêques de l'ACERAC s'étaient engagés à élaborer, au sein des Conférences épiscopales respectives, les normes nationales en matière d'administration et d'aliénation des biens temporels, comme le demande le droit universel.

De fait, à la date d'aujourd'hui, il n'y a que la Conférence épiscopale Nationale du Cameroun qui a accompli ce travail.

3 — *Les normes complémentaires de la Conférence épiscopale Nationale du Cameroun*

3.1 — L'approbation des *Normes* au Cameroun

Le 17 juin 2011, la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples a formellement approuvé les *Normes* délibérées par la Conférence épiscopale Nationale du Cameroun (CENC). Ces *Normes* ont été promulguées par

[21] Cf. S. RECCHI, « L'implantation des Églises nouvelles et le problème de l'autofinancement des Églises d'Afrique Centrale. Une approche canonique », dans RECCHI, *Autonomie financière*, pp. 28-31.

le Président de la CENC le 11 décembre 2012, date de leur entrée en vigueur[22].

Cette promulgation est l'aboutissement de dix ans de travail effectué avec la collaboration du Département de Droit canonique de l'Institut Catholique de Yaoundé ; elle a une grande importance ecclésiale ; au plan canonique, elle comble un vide disciplinaire dans des domaines délicats de la vie de l'Église au Cameroun, et dans un sens plus pédagogique, elle constitue un exemple à suivre par les autres Conférences de la région d'Afrique centrale qui n'ont pas encore accompli cette tâche. Le travail réalisé par la CENC, même s'il n'est pas exhaustif, témoigne d'un engagement pour une plus grande conformité avec les prescriptions du Code et pour une adaptation de la discipline universelle aux Églises locales du Cameroun.

3.2 — Les *Normes*

Ce cadre offre l'occasion de présenter synthétiquement les *Normes* de la CENC, en mettant en exergue l'approche pastorale de la Conférence, dans les domaines de sa compétence, face aux défis spécifiques du milieu socioculturel.

3.2.1 — *Les ministères institués*

La CENC a délibéré sur les critères généraux pour être admis aux ministères institués de lecteur (la personne députée à proclamer officiellement la parole de Dieu) et d'acolyte (la personne députée au service de l'autel et à la distribution de la communion), selon ce qui est demandé par le législateur universel (cf. c. 230 §1).

On connaît la problématique liée au c. 230 §1 du Code et les difficultés théologiques qu'il soulève, en réservant aux seules personnes de sexe masculin les deux ministères qui ont un caractère laïc. Une telle restriction contredit en effet le principe d'égalité dont il est question au c. 208. Malgré le fait que l'exclusion des femmes de ces ministères ait été objet de controverses à l'occasion du Synode sur les laïcs au cours duquel une partie de l'assemblée l'avait jugée théologiquement incohérente, celle-ci est encore présente dans le Code actuel qui confirme ce que le motu proprio *Ministeria quaedam* de Paul VI avait établi. Une contradiction d'autant plus frappante

[22] Conférence Épiscopale Nationale du Cameroun/National Episcopal Conférence of Cameroon, *Les Normes complémentaires au Code de Droit canonique/Complementary Norms to The Code of Canon Law*, Yaoundé, 2012.

que les fonctions d'acolyte et de lecteur peuvent en pratique être exercées par des femmes, à condition que cela ne le soit pas de manière stable[23].

Ce n'est pas le lieu ici de reprendre ce débat, mais pour ce qui est de la situation au Cameroun, nous constatons que rares sont les exemples d'application du c. 230 §1 dans un pays où les paroisses sont portées en grande majorité par l'engagement des femmes. Toutefois, au-delà de ce constat, il est important que les évêques aient donné un cadre juridique aux candidats à ces deux ministères, notamment pour ce qui concerne leur formation et toutes les conditions exigées. Cela peut s'avérer d'une grande utilité dans les régions du Cameroun où le clergé, en nombre restreint, fait recours aux fidèles laïcs (souvent des hommes) comme aide pour assurer une présence ecclésiale dans des zones enclavées relevant de paroisses très vastes et que la précarité des ouvriers apostoliques ne permet pas toujours de couvrir efficacement. Des laïcs plus engagés sont alors envoyés dans des villages les plus éloignés pour célébrer le culte, dispenser la catéchèse, baptiser et annoncer la Parole de Dieu. Les dispositions de la CENC permettent de préciser le statut juridique ainsi que la formation de ces laïcs qui peuvent bénéficier de la collation des ministères évoqués.

3.2.2 — *Le diaconat permanent*

L'institution du diaconat permanent ne bénéficie pas d'un accueil enthousiaste dans les milieux ecclésiaux du Cameroun. En effet, les diacres permanents célibataires sont souvent ceux qui y sont forcés, car non admis au presbytérat. Par contre, les diacres permanents mariés sont perçus facilement comme des concurrents des prêtres, qui auraient notamment les avantages liés au ministère sans les « désavantages » du célibat. D'où les tensions qui ont caractérisé les relations réciproques avec comme conséquence, la quasi-disparition de cette institution du paysage ecclésial du Cameroun.

Toutefois, ces dernières années, on a enregistré une renaissance de l'institution du diaconat permanent dans les grandes villes du pays, signe d'une évolution positive des mentalités. Les *Normes* de la CENC précisent le temps de formation du candidat au diaconat permanent : la durée de la formation est de trois ans au moins avant l'ordination, compte tenu des études déjà accomplies. Les *Normes* affirment l'exigence d'une formation permanente

[23] Cf. S. RECCHI, « I ministeri dell'accolitato e del lettorato riservati agli uomini. Il ruolo della donna nei ministeri laicali », dans GRUPPO ITALIANO DOCENTI DIRITTO CANONICO (sous la direction de), *I laici nella ministerialità della Chiesa*, « Quaderni della Mendola », nº 8, Milano, Glossa, 2000, pp. 293-312, surtout pp. 296-304.

après l'ordination, sous la direction de l'évêque diocésain à qui revient la responsabilité de l'ordination et du suivi des diacres permanents. Elles précisent également la partie de la liturgie des heures dont les diacres sont tenus de s'acquitter.

3.2.3 — *La formation des prêtres*

La formation des candidats au sacerdoce, ainsi que celle des prêtres a été l'objet, dans les années récentes, de multiples interventions du magistère. Cette formation constitue un souci majeur dans les jeunes Églises du continent africain. Le deuxième Synode sur l'Église en Afrique avait fait remarquer la croissance du nombre de vocations sacerdotales dans le continent, sans sous-estimer son ambiguïté, le presbytérat étant souvent considéré comme une promotion sociale. Ainsi, le Synode avait recommandé de veiller sur les critères de discernement et davantage sur une formation solide à donner aux candidats au sacerdoce, en mettant en exergue la nécessité de cultiver une vie spirituelle profonde, surtout dans la conduite d'une vie évangélique, fraternelle et communautaire, à l'abri des pressions familiales ; une vie modeste, faite de discipline et de renoncement, avec un amour spécial pour les pauvres.

Le nombre croissant des vocations sacerdotales dans les diocèses du Cameroun est un signe de grande vitalité ecclésiale, et la formation des candidats demande une attention prioritaire face aux conflits entre les exigences de la vocation et certaines valeurs culturelles comme l'attachement à la famille de sang, l'aspiration à la descendance naturelle, à la fécondité biologique. Ou encore face aux nombreuses pratiques pseudo-chrétiennes ambiantes, baignant dans une vision magique de la religion et essentiellement païenne, qui corrompent l'économie sacramentelle.

La CENC a élaboré une nouvelle *Ratio nationalis institutionis sacerdotalis,* approuvé par la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples en 2004 et qui tient compte de ces défis. Le texte, selon la *Préface* du Président de la Conférence, veut prendre en compte les difficultés du milieu socioculturel et adapter la formation des candidats au sacrement de l'ordre aux mutations d'ordre politique, social et économique, compliquées par l'incidence des maladies endémiques et de la pauvreté, de la fragilité des jeunes qui rendent l'œuvre d'évangélisation complexe, œuvre qui exige par conséquent un clergé formé et conscient des problèmes.

S'agissant du parcours de formation, la *Ratio* souligne l'importance d'acquérir une juste autonomie par rapport au milieu familial, afin de réaliser le détachement nécessaire à vivre le ministère, le lien de sang étant l'un des

grands défis à relever dans l'exercice de celui-ci. Les directives de formation mettent également en exergue l'importance d'une éducation visant à ne pas confondre les biens de l'Église avec les biens personnels.

La promulgation de la *Ratio* est venue à la suite d'un autre document que la CENC avait publié en 2003, le *Guide pour la vie et le ministère des prêtres au Cameroun*. Un texte bien plus explicite quant aux défis à relever par les prêtres dans l'accomplissement de leur ministère. Ce *Guide* affirmait sans ambages la nécessité pour les prêtres, d'une sobriété de vie, d'une administration responsable et transparente des biens de l'Église, en évitant d'impliquer dans cette administration les membres de sa famille naturelle, l'obligation de résidence dans le lieu de service pastoral, la lutte contre la simonie et la corruption, la maîtrise de la sexualité, le détachement de sa famille qu'il faut éviter de prendre en charge et héberger au presbytère. Le *Guide* exhortait également à lutter contre le tribalisme, à ne pas se faire piéger par le pouvoir financier des sectes, à s'abstenir de toute pratique de sorcellerie, de magie, de divination et de maraboutisme.

La CENC a voulu, par ces textes, donner les grandes lignes pour une formation des prêtres adaptée dans les Églises particulières du Cameroun, capable de prendre en compte les défis de la culture et des traditions contraires au sens de la vocation sacerdotale.

3.2.4 — *La charge de curé*

La norme de la CENC concernant la durée de la charge du curé nommé à temps fixé conformément au canon 522, a connu un long débat lors de ses assemblées plénières. Rome avait refusé la première proposition de la Conférence qui préférait ne pas préciser ce temps, en laissant cette détermination à la discrétion de l'évêque. Finalement, après des débats et des modifications successives, la norme entrée en vigueur prévoit, pour la nomination du curé à temps déterminé, une durée qui ne soit pas inférieure à six ans.

Le débat mentionné cache en réalité le problème de la grande instabilité des curés dans les paroisses. Dans plusieurs diocèses du Cameroun, les curés sont de jeunes prêtres, souvent sans une solide expérience pastorale, dont la gestion des biens est parfois sujet à caution ; certains d'entre eux reçoivent même la charge de « fonder » leur paroisse (par la recherche des fonds nécessaires pour la construction de l'église et du presbytère). Parfois encore, de curés de paroisses rurales ne s'y rendent que pour les célébrations dominicales et des grandes fêtes. Ceci explique donc que les évêques, habitués à changer fréquemment ce clergé d'un poste à l'autre, aient

souhaité disposer d'une marge de manœuvre afin de parer à toute éventualité. Le temps d'au moins six ans, décrété par la CENC pour une nomination du curé à temps fixé paraît assez long par rapport aux réalités de terrain.

3.2.5 — *La subsistance du clergé*

Le clergé au Cameroun, comme dans la plupart des pays d'Afrique centrale, est loin de se voir assurer l'« honnête subsistance » dont parle le c. 1254 §2. Les diocèses ont du mal à garantir les conditions de sécurité sociale des prêtres. Cette situation est souvent à l'origine de liens équivoques avec les familles naturelles et conduit à des activités à caractère commercial ou à but lucratif illégitimes, ainsi qu'à une gestion non transparente des biens ecclésiastiques.

Une enquête menée auprès des diocèses du Cameroun en 2003 par le Département de Droit canonique de l'Institut Catholique de Yaoundé, montrait que dans la plupart des diocèses, la question de la subsistance des clercs était laissée à la gestion paroissiale, pour ne pas dire au pouvoir personnel du curé qui déterminait sa rémunération et celle de son éventuel vicaire. Dans quelques diocèses, la question était réglementée par l'évêque diocésain pour tous les clercs qui travaillent aussi bien dans les paroisses que dans les œuvres et services diocésains ; toutefois, ces ouvriers apostoliques percevaient leur rémunération non pas de l'évêché, mais de l'unité ecclésiale au sein de laquelle ils exerçaient leur ministère. Quelques diocèses avaient mis sur pied un système de gestion centralisée des ressources financières des paroisses et des œuvres pastorales au niveau du diocèse, sous l'administration de l'économe diocésain qui assurait directement la rémunération des clercs. Il faut aussi ajouter que, jusqu'à une époque très récente, dans presque tous les diocèses du Cameroun, les intentions de messes, provenant en grande partie des Églises de l'Europe occidentale, constituaient une ressource financière importante pour la subsistance des prêtres.

La sécurité sociale des clercs diocésains est, elle aussi, un souci pour les évêques. Il fut un temps où beaucoup de diocèses souscrivaient à une assurance maladie pour les prêtres à l'organisme dénommé *Entraide Missionnaire Internationale* (EMI). Ensuite, à cause de l'augmentation des primes d'assurance, du nombre croissant du clergé à assurer et des moyens limités des diocèses, de nombreux clercs n'ont plus bénéficié d'une assurance maladie et parfois c'est grâce à la générosité des bienfaiteurs ou des membres de leurs familles qu'ils ont pu assurer leurs soins de santé.

L'autre volet de la sécurité sociale concerne les clercs invalides et retraités. Ce que donne le diocèse ne suffit pas à pourvoir à leurs besoins vitaux ; d'où la nécessité de s'adresser aux familles naturelles pour recevoir une aide[24].

Ces dernières années, une évolution peut être remarquée au Cameroun, dans le sens d'une meilleure organisation pour affronter ce problème, selon les prescriptions du Code. Les provinces ecclésiastiques ont créé un fonds (*opus securitatis*) au service de la sécurité sociale des prêtres. Malgré les difficultés à le réaliser et tous les problèmes liés à sa gestion, une nouvelle mentalité de prévision et de respect du droit s'est imposée et dont les *Normes* de la CENC témoignent. Celles-ci disposent que « chaque province ecclésiastique devra établir un *opus securitatis* avec des statuts approuvés par le Saint-Siège ». De plus, la CENC donne des directives afin que les évêques diocésains pourvoient à l'entretien des prêtres retraités au moyen d'une caisse de retraite spécifique apte à leur assurer un logement et une subsistance convenables. Un traitement égal doit être assuré par les évêques en faveur des prêtres souffrant d'incapacité avant l'âge de la retraite.

3.2.6 — *Les statuts des conseils presbytéraux*

En traduisant l'ecclésiologie de communion du Concile Vatican II, le Code actuel prévoit des structures de coresponsabilité et de participation au gouvernement ecclésiastique. Ces structures, dont la nature ne relève pas évidemment d'une gestion communautaire du pouvoir, ont un caractère consultatif et ne remettent pas en cause ni ne diminue le pouvoir de l'autorité. Elles en influencent toutefois l'exercice. L'existence effective de ces structures est un instrument éloquent pour mesurer la réception du droit universel dans l'Église particulière. Dans plusieurs domaines, le Code exige que l'autorité diocésaine doive pour agir, avoir le consentement de certains conseils et suive une procédure dont le non-respect peut entraîner l'invalidité de ses décisions (cf. c. 127 §1).

Ces structures n'existent pas dans tous les diocèses ou alors, si elles existent, elles ne sont pas toujours opérationnelles. Une vision socioculturelle qui a son influence aussi dans les Églises et selon laquelle les pouvoirs du « chef » ne sont pas délégués ou partagés, est souvent à l'origine de cette résistance. L'évêque est facilement assimilé au « chef » qui peut prendre des décisions sans rendre compte, qu'il s'agisse de transfert, de révocation du

[24] Cf. O. EONE EONE « Le problème de la subsistance et de la sécurité sociale du clergé diocésain au Cameroun », in RECCHI, *Autonomie financière*, pp. 58-91.

personnel ecclésiastique ou de gestion des biens. La normative de la CENC sur la constitution du conseil presbytéral dans les diocèses du Cameroun se veut d'abord une exigence précise à créer ce conseil là où il n'existe pas, avec des règles objectives pour sa représentativité, la fréquence de ses réunions et la désignation des membres.

3.2.7 — *La vie sacramentelle*

La CENC a donné, dans ses *Normes*, des directives générales concernant les catéchumènes, la durée de leur formation qui s'étale sur deux ans, avec un contenu qui renvoie au Catéchisme universel et national. En 2011, la CENC avait justement rendu public le nouveau Catéchisme national, un texte adapté au milieu socioculturel du Cameroun[25].

S'agissant du Rituel de l'initiation chrétienne à adapter par les Conférences épiscopales que le Code demande de mettre en place, la CENC renvoie pour le moment, en l'absence de ce Rituel, aux dispositions des Conférences provinciales. En ce qui concerne le sacrement de la réconciliation, la CENC donne des dispositions sur le lieu ordinaire ou extraordinaire pour les confessions et sur la possibilité exceptionnelle de l'absolution par mode général, sans confession individuelle préalable.

Les *Normes* concernant le sacrement du mariage qui cause bien des difficultés pastorales et des défis en rapport avec les traditions culturelles et religieuses sont particulièrement importantes.

Au Cameroun, les fidèles catholiques sont soumis à trois formes de mariage : le mariage coutumier qui est le plus répandu, le mariage civil qui concerne une catégorie assez élevée de personnes et finalement, le mariage sacramentel. Ce dernier est souvent célébré à un âge mûr, quand la fécondité du couple est établie et que l'on dispose d'assez d'argent pour organiser une fête. Ainsi, bien qu'il connaisse une grande considération, le mariage sacramentel est en définitive très coûteux, car il est autorisé quand la famille de l'épouse a entièrement perçu le montant de la dot qui peut être très élevée dans certains cas. Bon nombre de fidèles demeurent ainsi unis par le mariage coutumier ou, dans le meilleur des cas, par le mariage civil ; ces formes de mariage ne sont pas reconnues par l'Église et les fidèles les ayant contractées sont par le fait même exclus de la vie sacramentelle.

Comme nous l'avons dit, les Conférences épiscopales ont la possibilité d'élaborer des Rites adaptés au contexte local pour la célébration du mariage,

[25] Conférence Épiscopale Nationale du Cameroun, *Parle Seigneur. Catéchisme national de l'Église Catholique au Cameroun*, Les Éditions Veritas, Douala 2011.

c'est-à-dire culturellement plus proches des populations concernées. Ce travail, au Cameroun, est encore à ses débuts.

Les *Normes* de la CENC règlent d'abord la question des fiançailles ou promesse de mariage, qui ont une importance particulière dans plusieurs traditions au Cameroun. La Conférence reconnaît la valeur de ces traditions et recommande de leur donner une connotation chrétienne. Elle définit la tâche du curé à cet égard, pour vérifier l'absence d'empêchements et veiller à la préparation des fiancés au mariage.

Quant à l'examen des époux, la CENC renvoie à un formulaire officiel des interrogatoires afin de s'assurer en particulier de l'état libre des futurs époux. En outre, on exige de ces derniers une préparation d'une durée minimale de trois mois avant la célébration du mariage.

S'agissant des promesses requises de la partie catholique en vue d'un mariage mixte et en vue d'obtenir la dispense pour le mariage avec disparité de culte, la CENC dispose que les promesses soient faites selon le formulaire officiel mis en place à cet effet.

La Conférence adapte en outre certaines prescriptions du Code, dans un contexte comme celui du Cameroun où il y a bon nombre de ces mariages. On dispose, par exemple, qu'étant donné la place prépondérante de l'homme dans les familles camerounaises, la dispense pour le mariage avec disparité de culte soit accordée plus facilement lorsque la partie catholique est un homme.

La CENC a donné également des *Normes* pour concéder la dispense de la forme canonique du mariage. Il y a lieu de remarquer qu'en cas de dispense de la forme canonique là où on exige pour la validité du mariage une « certaine forme publique », la CENC précise que « la forme du mariage appelé traditionnel ou coutumier n'est pas prise en compte, sauf le cas de son inscription à l'état civil ». Les différentes formes traditionnelles du mariage dit coutumier, en effet, ne donnent pas une garantie sur le consentement personnel des époux ni sur le moment où ce consentement est effectivement donné.

Ainsi, par ses *Normes,* la CENC impose des procédures rigoureuses et favorise une formation plus adéquate des fidèles à la vision chrétienne du mariage.

3.2.8 — *Les contributions financières des fidèles et la gestion des biens ecclésiastiques*

Bien que l'Église au Cameroun ait connu une croissance significative quant à la constitution d'une hiérarchie locale, quant au clergé indigène, quant au nombre de religieux et de fidèles en général, sa dépendance financière et matérielle par rapport aux structures et moyens des Églises et

organismes de l'Occident est encore importante. Ce défaut d'autonomie n'est pas seulement un symptôme des situations objectives de la pauvreté ambiante, mais elle traduit aussi le faible niveau de participation du peuple de Dieu à la subsistance de l'Église.

Ces dernières années, l'épiscopat du Cameroun a accordé une attention prioritaire à ce problème, en développant dans les diocèses un programme de « pastorale sociale », pour une plus grande autonomie financière et une sensibilisation des fidèles à cet égard.

Dans ses *Normes*, la CENC a donc aussi délibéré sur les contributions financières des fidèles. Dans ce sens, les curés sont tenus de les éduquer à participer matériellement à la vie des paroisses, de manière que tout fidèle, du plus jeune au plus âgé, apporte, selon ses possibilités, sa quote-part aux charges de l'Église.

Une telle participation des fidèles peut se faire financièrement, mais également par des dons et en nature. Cette dernière manière caractérise surtout les paroisses rurales où les fidèles peuvent apporter des vivres et des produits du travail des champs pour pourvoir à la subsistance du curé.

On prévoit également une contribution sous forme de prestation volontaire de travail, selon les conditions de chacun. Aujourd'hui, bien des paroisses, pour leur financement, se sont dotées de champs où différents produits locaux sont cultivés pour être ensuite vendus. Les fidèles sont appelés à y travailler, apportant ainsi leur contribution à la vie de Église.

La CENC parle aussi du « casuel », offrande prévue à l'occasion de la célébration des sacrements.

La Conférence souligne fortement que, pour une plus grande efficacité dans la sensibilisation des fidèles à contribuer à la subsistance de leur Église, les Pasteurs sont tenus d'assurer une gestion honnête et transparente des biens. Pour cela, un conseil pour les affaires économiques doit les assister, tant au niveau diocésain que paroissial.

Les résistances des curés à créer ces conseils sont bien connues, bien qu'il s'agisse de structures obligatoires selon la discipline canonique. Elles constituent une aide aux Pasteurs dans l'administration des biens. La négligence dans la création de ces organes entraîne une gestion douteuse des biens des communautés paroissiales, une faible participation des fidèles aux problèmes de subsistance de leur Église et une méfiance à l'égard des Pasteurs.

Les *Normes* de la CENC expriment la vision selon laquelle le problème d'un autofinancement pour les Églises est, en même temps, celui d'une gestion correcte de ses propres ressources, qui exigent d'être administrées

avec rationalité, prévision, honnêteté, dans le respect du bien commun et par le refus de tout esprit d'intérêt personnel, de solidarité familiale, ethnique et de corruption.

Pour une gestion responsable des biens ecclésiastiques, le Code demande à chaque Conférence épiscopale de délimiter les actes d'administration extraordinaires et de préciser, pour son territoire, la somme minimale et maximale pour les aliénations, dans le but d'établir clairement à quel moment l'évêque a besoin du consentement du conseil pour les affaires économiques et du collège des consulteurs pour agir, et même quand il est tenu de demander l'autorisation du Saint-Siège.

L'élaboration de ces *Normes* n'a pas été sans difficultés. Elle a nécessité plusieurs années de concertation au sein de la CENC pour arriver à un accord des évêques sur le taux à fixer. Celui-ci était envisagé de manière différente selon l'état plus ou moins riche des différents diocèses. Il fallait en même temps aussi préciser le concept de « patrimoine stable » et sensibiliser les diocèses à dresser un inventaire de ce patrimoine, ce qui n'est pas encore un acquis dans la plupart des diocèses au Cameroun.

Les *Normes* de la CENC donnent des indications pour déterminer les actes qui dépassent l'administration ordinaire[26] ainsi que la somme minimale et celle maximale pour les aliénations, conformément à la discipline du Code.

Ces *Normes* sont d'une importance capitale pour instaurer un système correcte et plus transparent dans l'administration des biens, et pour éduquer les mentalités au respect des biens de l'Église.

D'autres *Normes* règlent le problème de la location des biens ecclésiastiques, surtout au niveau des paroisses où les curés agissent souvent sans aucun contrôle.

3.2.9 — *Le juge laïc*

Le Cameroun est le seul pays de l'ACERAC où sont constitués effectivement des tribunaux ecclésiastiques. Actuellement, on y compte 5 tribunaux interdiocésains[27], même si l'un d'eux n'est pas encore actif et qu'un autre fonctionne avec un juge unique.

[26] Parmi ces actes, il y a les achats, les dépenses, les investissements ne figurant pas dans le patrimoine stable du diocèse, dont le montant est supérieur à 20.000.000 FCFA (= 30.500,00 euros). S'agissant des aliénations la somme minimale est fixée à 10.000.000 FCFA (= 15.250,00 euros) et la somme maximale à 50.000.000. FCFA (= 76.250,00 euros).

[27] Il s'agit des tribunaux interdiocésains des provinces ecclésiastique de Yaoundé, Douala, Garoua, Bamenda et Bertoua (ce dernier ne fonctionne pas encore).

La CENC accorde la faculté de coopter dans les tribunaux ecclésiastiques des fidèles laïcs comme juges, pour former le collège, pourvu qu'ils soient dotés des titres académiques requis par le Code et qu'ils jouissent d'une bonne réputation.

Un effort remarquable de la part de l'épiscopat a permis ces dernières années, de combler une lacune grave dans l'exercice du pouvoir judiciaire, même si de nombreuses difficultés demeurent, à savoir la précarité des experts en droit canonique, le manque de moyens financiers pour leur rétribution conduisant le personnel judicaire (constitué normalement de clercs) à cumuler plusieurs tâches pour pourvoir à sa subsistance, ce qui ralentit le rythme de travail des tribunaux.

La possibilité donnée par la CENC de nommer un juge laïc au sein du collège des juges témoigne d'une conscience ecclésiale qui veut favoriser et renforcer l'activité des tribunaux. Elle traduit aussi le dépassement d'une vision rigidement cléricale qui caractérise fortement les milieux ecclésiaux de l'Afrique centrale.

3.2.10 — *La participation aux émissions radiodiffusées et télévisées*

La CENC a délibéré sur d'autres domaines qui ne sont pas moins importants, comme celui de la présentation de la doctrine chrétienne dans les médias électroniques et sur la participation des clercs et des religieux aux émissions radiodiffusées et télévisées. Par ses *Normes*, la CENC, tout en promouvant la conscience de l'implication de l'Église dans les médias, met en place une discipline contre l'improvisation et les initiatives personnelles de clercs qui collaborent à des émissions, sans formation doctrinale adéquate.

Conclusion

Les Conférences épiscopales constituent aujourd'hui des instances particulièrement qualifiées pour l'adaptation du droit universel et pour sa réception effective dans leurs territoires de compétence.

Nous avons voulu présenter les *Normes* de la CENC, seule Conférence épiscopale d'un pays d'Afrique centrale à avoir déjà accompli cette tâche, en montrant surtout les défis pastoraux auxquels les *Normes* sont confrontées.

Il faudrait également souligner l'importance de ce travail dans le processus d'inculturation du droit ecclésial et dans l'engagement au service de la nouvelle évangélisation dans la région d'Afrique centrale.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 577-596
doi: 10.2143/STC.49.1.3082859

ACTS OF EXTRAORDINARY ADMINISTRATION OF ECCLESIASTICAL GOODS IN BOOK V OF THE CIC

JOHN ANTHONY RENKEN*

SUMMARY — To administer ecclesiastical goods means to protect them, to help them bear fruit (e.g., revenue), and to use them for their proper ends. The Code distinguishes acts of ordinary administration and acts of extraordinary administration, both of which are performed by the administrator of a public juridic person. After a study of the development of canons 1277 and 1281 §§ 1-2, the author proposes a definition of acts of extraordinary administration. He distinguishes acts of extraordinary administration identified *iure universali* from acts of extraordinary administration to be established *iure particulari*.

RÉSUMÉ — Administrer des biens ecclésiastiques, c'est les protéger, les aider à porter fruit (sous la forme, par exemple, de revenus) et d'en user à leurs fins propres. Le Code fait une distinction entre des actes d'administration ordinaire et des actes d'administration extraordinaire, quoiqu'ils soient par ailleurs tous les deux posés par l'administrateur d'une personne juridique publique. Après avoir mené une étude sur l'évolution des canons 1277 et 1281 §§ 1-2, l'auteur propose une définition des actes d'administration extraordinaire. C'est ainsi qu'il propose d'établir une distinction entre les actes d'administration ordinaire, qui relèvent du *ius universale*, et les actes d'administration extraordinaire, qui relèvent du *ius particulare*.

Introduction

The Catholic Church has the innate four-fold right to acquire, retain, administer, and alienate[1] temporal goods (c. 1254 § 1). When temporal

* Vice-Dean, Director of Graduate Studies, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa.

1 The 1917 Code had not identified "alienation" as a distinct aspect of the ownership of Church property; instead, the Code considered alienation as a kind of extraordinary administration (*CIC*/17, c. 1495 § 1). On 19 June 1979, two members of the *coetus De bonis*

goods have been acquired by the universal Church, the Apostolic See, and public juridic persons, these temporal goods are called ecclesiastical goods (c. 1258). To acquire temporal goods means "to obtain them which the Church may do in the same ways which are lawful (by natural law and positive law) for others (c. 1259)." To retain ecclesiastical goods means "to keep them as possessors." To administer ecclesiastical goods means "to protect them, to help them bear fruit (e.g., revenue), and to use them for their proper ends." To alienate ecclesiastical goods means "to convey ownership of them to another."[2]

The administration of the ecclesiastical goods of a public juridic person is the *munus* assigned to the one who immediately governs it, unless particular law, statutes, or legitimate custom determine otherwise. In other words, the administration of the ecclesiastical goods of a public juridic person is the *munus* of its administrator (c. 1279 § 1; see c. 1282).[3] Some acts of administration are called "ordinary," which means that they are performed routinely (see cc. 1283-1287). Other acts of administration are called "extraordinary," which means that they are not performed routinely i.e., that they exceed the limits or manner of ordinary administration.[4] This study intends to study the meaning of "acts of extraordinary administration" in light of the development of canons 1277 and 1281 §§ 1-2 of *Book V*[5] of the 1983 Code

Ecclesiae temporalibus said that "alienatio non est actus administrationis." Two other members disagreed, and said that "alienatio non est nisi actus administrationis etsi extraordinariae." The majority of the *coetus* favored the former position, that alienation not an act of administration, by a vote of 5 to 1. See *Communicationes*, 12 (1980), p. 396.

2 See John A. RENKEN, *Church Property: A Commentary on Canon Law Governing Temporal Goods in the United States and Canada*, Staten Island, Alba House, 2009, p. 18.

3 The PONTIFICAL COUNCIL FOR LEGISLATIVE TEXTS observes that the Legislator uses the term *administration* in two ways in the code: (1) in *Book I* of the code, to designate *acts of governance* as a function proper to ecclesiastical authority performing acts of jurisdiction (diverse from acts of legislation and acts of judgment); and (2) in *Book V* of the code, to designate the *administration of economic affairs*, as performing a function to preserve a patrimonial good, to help it bear fruit, and to better it." "*Nota* La funzione dell'autorità sui beni ecclesiastici" (12 February 2004), in *Communicationes*, 36 (2004), p. 26.

4 See also Velasio DE PAOLIS, "Alcune osservazioni sulla nozione di amministrazione dei beni temporali della Chiesa," in *Periodica*, 88 (1999), pp. 91-140; Francis G. MORRISEY, "Ordinary and Extraordinary Administration: Canon 1277," in *The Jurist*, 48 (1988), pp. 709-726.

5 This study concerns "acts of extraordinary administration" as the technical term is understood in *Book V*. Nonetheless, one will be aware that canon 638 § 1 explains that, with due regard for the prescriptions of universal law, the proper law of each religious institute is "to determine acts which exceed the limit and manner of extraordinary administration and what is necessary to place an act of extraordinary administration validly." In other words, the proper law of each religious institute must define what constitutes acts of extraordinary administration *and* what processes (including consultations and consents) are required for

of Canon Law[6] by the *coetus De bonis Ecclesiae temporalibus*. These canons concern acts of extraordinary administration which are established *iure particulari* — i.e., either by the conference of bishops (for dioceses: c. 1277), by the diocesan bishop (for public juridic persons subject to him: c. 1281 § 2), or by the competent ecclesiastical authority establishing statutes of a public juridic person (c. 1281 § 2). Moreover, this study also identifies some acts of extraordinary administration are established *iure universali*. These acts of administration are extraordinary *by their very nature*: they are not performed routinely (i.e., they exceed the limits and manner of ordinary administration), and one or more physical persons must give consent/permission[7] in order for the administrator of the public juridic person to perform them.

valid acts of extraordinary administration. Canon 741 § 1 specifically applies the discipline of canon 638 § 1 to societies of apostolic life. Canon 718 allows proper law to apply this discipline to secular institutes.

By *ius particulare* this study intends the norms contained in particular law, proper law, and statutes.

6 This study focuses principally on the 1983 Code of Canon Law. It makes only a few cross-references to the discipline of the 1990 Code of Canons of the Eastern Churches (CCEO), which treats temporal goods in *Title XXIII*. One will recall the statement of Jan Řezáč, *relator* of *Coetus VI* of those drafting the Eastern Code, recounting the group's work during 9-21 May 1977: "In general, the subdivision of this part [*De iure patrimoniali Ecclesiae*] is kept just as in *Postquam apostolicis litteris*. In these canons, however, where it was possible, the previous text remained (19 cc.), or at least was changed a little (7 cc.); in others, however, we adapted the canons to modern circumstances, having the text of the C.I.C. Commission before our eyes." *Nuntia*, 5 (1977), p. 49.

For further studies on the Eastern Code's discipline on temporal goods, *inter alia*, see Jobe ABBASS, "The Temporal Goods of the Church: A Comparative Study of the Eastern and Latin Codes of Canon Law," in *Periodica*, 83 (1994), pp. 669-714; John D. FARIS, "The Code of Canons of the Eastern Churches and Temporal Goods," in KEVIN E. MCKENNA, LAWRENCE A. DINARDO, and JOSEPH W. POKUSA (eds.), *Church Finance Handbook*, Washingon, CLSA, 1999, pp. 29-43; René METZ, "Temporal Goods in the Church (cc. 1007-1054)," in George NEDUNGATT (ed.), *A Guide to the Eastern Code*, Kanonika, 10, Rome, Pontificio istitutio orientale, 2002, pp. 689-712; Ioan MITROFAN, "Les biens de l'église selon le *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*," in *Acta symposii internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik, Liban, USEK, 1996, pp. 415-466; Victor J. POSPISHIL, *Eastern Catholic Church Law*, rev. ed., New York, St. Maron Publications, 1996, pp. 693-705; John A. RENKEN, "Temporal Goods in the Latin and Eastern Codes: A Comparative Study," in *Studies in Church Law*, 5 (2009), pp. 79-118.

7 *Book V* uses the term "permission" (*licentia*) to mean "consent" (*consensus*) in canons 1291, 1292 § 2, and 1304 § 1. The Eastern Code uses the word *consensus* in its corresponding canons 1035 § 1, 3°, 1036 § 4, and 1048 § 2. See also CIC canons 638 § 3 and 1190 § 2 where "permission" means" "consent"

1 — *Codal Discipline on "Acts of Extraordinary Administration"*

The term "acts of extraordinary administration" appears *only* in canon 1277,[8] where the term is used in relation to *diocesan* acts of administration which can be placed only by the diocesan bishop. No "definition" or "explanation" of the term is supplied by canon 1277. The canon states:

> The diocesan bishop must hear the finance council and college of consultors to place acts of administration which are more important in light of the economic condition of the diocese. In addition to the cases specially expressed in universal law or the charter of a foundation, however, he needs the consent of the finance council and of the college of consultors to place acts of extraordinary administration. It is for the conference of bishops to define which acts are to be considered of extraordinary administration.[9]

Moreover, canon 1281 §§ 1-2, which addresses acts of administration by public juridic persons subject to an ordinary (e.g., parishes), mentions "acts

[8] Canon 1277 also speaks of acts of administration "which are more important in light of the economic condition of the diocese." These are *not* acts of extraordinary administration. The Code makes reference to such acts only in relation to the diocese (but does not prohibit the competent ecclesiastical authority to establish such a category for other public juridic persons). The focus of this study is only on acts of extraordinary administration.

[9] Canon 1277 "Episcopus dioecesanus quod attinet ad actus administrationis ponendos, qui, attento statu oeconomico dioecesis, sunt maioris momenti, consilium a rebus oeconomicis et collegium consultorum audire debet; eiusdem tamen consilii atque etiam collegii consultorum consensu eget, praeterquam in casibus iure universali vel tabulis fundationis specialiter expressis, ad ponendos actus extraordinariae administrationis. Conferentiae autem Episcoporum est definire quinam actus habendi sint extraordinariae administrationis."
Legislation corresponding to CIC canon 1277 is not found in *Title XXIII* of the Eastern Code. CCEO canon 263 § 4, however, says: "The eparchial bishop, in the more important acts concerning finances, is not to fail to hear the finance council. The members of the council have only a consultative vote, unless their consent is required by common law in cases specifically mentioned or by the founding document." [Episcopus eparchialis in actibus maioris momenti rem oeconomicam respicientibus consilium a rebus oeconomicis audire ne praetermittat; huius autem membra tantum suffragium consultivum habent, nisi iure communi in casibus specialiter expressis vel ex documento fundationis eorum consensus exigitur.] The Eastern law does not employ the techincal term "acts of extraordinary administration" anywhere.
This study employs the translations of the codes made by the Canon Law Society of America: *Codex iuris canonici, auctoritate Ioannis Pauli II promulgates*, Vatican City, Libreria editrice vaticana, 1989. English translation: *Code of Canon Law, Latin-English Edition, New English Translation*, Washington: CLSA, 1999. *Codex canonum Ecclesiarum orientalium auctoritate Ioannis Pauli II promulgates*, Vatican City, Libreria editrice vaticana, 1990. English translation: *Code of Canons of the Eastern Churches: Latin-English Edition, New English Translation*, Washington, CLSA, 2001.
Translations of the various schemata in this study are the work of the author.

which exceed the limits[10] and manner of ordinary administration," but without using the term "acts of extraordinary administration." The canon states:

> §1. Without prejudice to the prescripts of the statutes, administrators invalidly place acts which exceed the limits and manner of ordinary administration unless they have first obtained a written faculty from the ordinary.
>
> §2. The statutes are to define the acts which exceed the limit and manner of ordinary administration; if the statutes are silent in this regard, however, the diocesan bishop is competent to determine such acts for the persons subject to him, after having heard the finance council.[11]

Combining elements of canons 1277 and 1281 §§ 1-2, one concludes rightly that "acts of extraordinary administration are acts of administration which exceed the limits and manner of ordinary administration." This is true of

[10] Canon 1281 § 1 speaks of "*limits* [*fines*, in the plural] and manner" but canon 1281 § 2 speaks of "*limit* [*finem*, in the singular] and manner." This difference has no evident practical legal implication.

[11] Canon 1281- "§1. Firmis statutorum praescriptis, administratores invalide ponunt actus qui fines modumque ordinariae administrationis excedunt, nisi prius ab Ordinario facultatem scripto datam obtinuerint.

§ 2. In statutis definiantur actus qui finem et modum ordinariae administrationis excedunt; si vero de hac re sileant statuta, competit Episcopo dioecesano, audito consiio a rebus oeconomicis, huiusmodi actus pro personis sibi subiectis determinare."

Corresponding to CIC canon 1281 §§ 1-2 is CCEO canon 1024: "§1. An administrator cannot place validly acts which exceed the limits and manner of ordinary administration, except with the written consent of the competent authority.

§ 2. The statutes are to determine the acts which exceed the limits and manner of ordinary administration; if the statutes are silent in this regard, however, the authority to whom the juridic person is immediately subject is competent to determine such acts, after having consulted the competent council." [§ 1. Actus, qui fines et modum ordinariae administrationis excedunt administrator bonorum ecclesiasticorum valide ponere, non potest nisi de consensu auctoritatis competentis scripto dato.

§2. In statutis determinentur actus, qui fines et modum ordinariae administrationis excedunt; si vero de hac re silent statuta, competit auctoritati, cui persona iuridica immediate subiecta est, consulto consilio competenti huiusmodi actus determinare."]

Differences between the CIC and CCEO are obvious: (1) CCEO canon 1024 § 1 says that an administrator needs the written consent (*consensus scripto datus*) of competent authority to place validly acts which exceed the limits and manner of ordinary administration; CIC canon 1281 §1 requires administrators to receive the written faculty (*facultas scripto data*) of the ordinary to place validly acts of extraordinary administration, without prejudice to the statutes. (2) CCEO canon 1024 § 2 explains that acts of extraordinary administration are determined by the statutes of a juridic person; if the statutes are silent, however, the determination is made by the authority to whom the juridic person is immediately subject, after this authority consults the competent council; CIC canon 1281 § 2 explains that acts of extraordinary administration are determined by the statutes; if the statutes are silent, the determination is made by the diocesan bishop after he hears the finance council.

every act of extraordinary administration, whether it is established *iure universali* or *iure particulari*.

A study of the development of these two canons sheds further insight on the codal discipline concerning acts of extraordinary administration, especially those established *iure particulari*. Along with other canons, the *coetus De bonis Ecclesiae temporalibus* intended the discipline of these two canons to promote diligent and profitable administration and to avoid abuses.[12]

1.1 — The Development of Canon 1277

1.1.1 — *Early Discussions*

The predecessor of canon 1277 is CIC/17 canon 1520 § 3, which makes no mention of acts of extraordinary administration:

> The local ordinary is not to neglect to hear the council of administration in administrative acts of greater importance; however, its members have only a consultative vote, unless their consent is required by the common law in especially expressed cases or from the charter of a foundation.[13]

The revision of CIC/17 canon 1520 § 3 was discussed by the *coetus De bonis Ecclesiae temporalibus* on the morning of 19 February 1968 when the following text was read by the *relator*, Hercules Crovella:

> The ordinary is bound to hear the council of administration in administrative acts of greater importance; however, its members have only a consultative vote, unless their consent is required either by the common law in specially expressed cases or from the charter of a foundation.[14]

[12] The *Praenotanda* of the 1977 *Schema* states: "Ad diligentem ac proficuam administrationem bonorum assequendam necnon ad abusus vitendos, quaedam aliae normae, praeter illas quae sapienter in vigenti Codice prostant, passim noviter introductae sunt. In can. 21 enim addita est norma de necessitate consensus Consilii a rebus oeconomicis ad expensas extraordinarias faciendas, quae scilicet ob adiuncta specialia in ratione erogationum non praevisae admittendae aestimentur ab Episcopo. In can. 25, § 2, cavetur ut Episcopus dioecesanus pressius determinet quinam actus ordinariae administrationis fines et modus excedant. … " PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum libri V: De iure patrimoniali Ecclesiae*, Vatican City State, Typis polyglottis vaticanis, 1977, p. 5 (=1977 *Schema*). See the same in *Communicationes*, 37 (2005), p. 287.

[13] Canon 1520 § 3: "Loci Ordinarius in administrativis actibus maioris momenti Consilium administrationis audire ne praetermittat; huius tamen sodales votum habent tantum consultivum, nisi iure communi in casibus specialiter expressis vel ex tabulis fundationis eorum consensus exigatur."

[14] *Communicationes*, 36 (2004), p. 309: "*Can. 1520* … § 3. Ordinarius in administrativis actibus maioris momenti Consilium administrationis audire tenetur; huius tamen sodales votum habent tantum consultivum, nisi iure communi in casibus specialiter expressis vel ex tabulis fundationis eorum consensus exigatur."

This proposed canon, obviously containing only most minor changes from the existing law, was approved by all the members of the *coetus*.[15]

1.1.2 — *1977* Schema

The revision of CIC/17 canon 1520 § 3 appeared as canon 21 of the 1977 *Schema*:

> The diocesan bishop must hear the finance council mentioned in canon 306 (of the *Schema De populo Dei*) to place acts of administration of greater importance; however, he needs the assent of this council, besides the cases specially expressed in the universal law or the charter of a foundation, also to meet extraordinary expenses, namely, those not foreseen as expenditures which he would judge are to be admitted because of special circumstances.[16]

On 23 June 1979, the *coetus* considered the observations proposed during the consultation process on the 1977 *Schema* and made three significant changes in proposed canon 21. First, it had been suggested that, in order to place acts of administration of greater importance, the diocesan bishop also hear another diocesan organ in order to obtain two *vota*; the consultors accepted this suggestion and modified the canon to state that the diocesan bishop must hear both the finance council and the college of consultors. Second, some had suggested a better determination of the meaning of acts of administration of greater importance. The majority of consultors agreed that further clarification would be helpful, so modified the canon to refer to acts of administration more important "in light of the economic condition of the diocese." Third, one consultor suggested that the last part of the proposed canon be changed to state that, besides the cases especially expressed in the universal law or the charter of a foundation, the diocesan bishop needs the consent of these two organs "to place acts of extraordinary administration" (i.e., not merely to meet extraordinary expenses). The entire *coetus* approved this proposal.

[15] Due to the insertion of an additional paragraph into the proposed revision, this text became § 4 by the end of the meeting on 19 February 1968. *Communicationes*, 36 (2004), pp. 310, 330.

[16] "*Can. 21* (can. 1520, § 3) Episcopus dioecesanus ad actus ponendos administrationis maioris momenti Concilium a rebus oeconomicis de quo in can. 360 (de Populo Dei) audire debet; eiusdem tamen Concilii assensu eget, praeter casus iure universali vel tabulis fundationis specialiter expressos, etiam ut expensas facit extraordinarias, quae scilicet ob adiuncta specialia in ratione erogationum non praevisas admittendas existimet." 1977 *Schema*, p. 13; see the same in *Communicationes*, 37 (2005), p. 293.
Available legislative history does not indicate the origin of some of the discipline of this canon which obviously differs from the draft proposed during the meeting of the *coetus* on 19 February 1968.

1.1.3 — *1980* Schema

The revision of 1977 *Schema* canon 21 appeared as canon 1228 of the 1980 *Schema*:

> The diocesan bishop must hear the finance council and the college of consultors to place acts of administration which are more important in light of the economic condition of the diocese; besides the cases specially expressed in the universal law or the charter of a foundation, however, he needs their consent to place acts of extraordinary administration.[17]

The *Relatio*,[18] dated 16 July 1981, composed by the Pontifical Commission for the Revision of the Code, reports several suggestions to modify this proposed canon. Narcisio Cardinal Jubany, archbishop of Barcelona, suggested that acts of "greater importance" be further explained as being such by reason of act, historic or economic value, popular devotion, cult, etc. The Secretariat replied that the general law cannot determine acts of greater importance. Eugênio Cardinal de Araújo Sales, archbishop of São Sebastião do Rio de Janiero, sought some objective legal criterion to identify acts of extraordinary administration; he also noted that the canon requires the consent of both the finance council and the college of consultors, but the proposed canon on alienation (1980 *Schema*, canon 1243 § 1) requires only the consent of the finance council.[19] In a related vein, Archbishop Joseph

[17] "Can. 1228 — Episcopus dioecesanus quod attinet ad actus administrationis ponendos, qui, attento statu oeconomico dioecesis, sunt maioris momenti, Consilium a rebus oeconomicis et collegium consultorum audire debet; eorundem tamen consensu eget, praeterquam in casibus iure universali vel tabulis fundationis specialiter expressis, ad ponendos actus extraordinariae administrationis." PONTIFICAL COMMISSION FOR THE REVISION OF THE CODE OF CANON LAW, *Schema Codicis Iuris Canonici, iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, episcoporum conferentiarum, dicasteriorum curiae romanae, universitatem facultatumque ecclesiarum necnon supoeriorum institutorum vitae consecratae recognitum*, Vatican City State, Typis polyglottis Vaticanis, 1980, p. 273 (=1980 *Schema*).

[18] See PONTIFICAL COMMISSION FOR THE REVISION OF THE CODE OF CANON LAW, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus commissonis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsibus a secretaria et consultoribus* datis, Vatican City State, Typis polyglottis Vaticanis, 1981, pp. 285-286 (=*Relatio*).

[19] 1980 *Schema* canon 1243 § 1 had required the local ordinary to obtain the consent of the finance council and of those interested in order to authorize the alienation of ecclesiastical goods valued beyond the minimum amount established by the episcopal conference and belonging to public juridic persons subject to him. 1982 *Schema* canon 1292 § 1 says he must also have the consent of the college of consultors in the same circumstances, and adds that the diocesan bishop must have the same consents to alienate diocesan goods.
In the promulgated law, the diocesan bishop must hear the college of consultors and the finance council to perform acts of ordinary administration more important in light of the economic condition of the diocese (c. 1277); he must have their consent to perform diocesan acts of extraordinary administration (c. 1277), to alienate diocesan ecclesiastical goods

Bernardin of Cincinnati suggested that the episcopal conference define acts of extraordinary administration, or at least establish some general and objective criteria for them. To these observations, the Secretariat replied that it is not possible to identify acts of extraordinary administration. Moreover, in order to conform better to canon 1243 § 1, the diocesan bishop will need to hear only the finance council to place an act of administration more important in light of the economic condition of the diocese; however, he will need the consent of both the finance council and the college of consultors to place acts of extraordinary administration. The Secretariat did not address the recommendation of Archbishop Bernardin concerning the involvement of the episcopal conference in identifying acts of extraordinary administration. The Secretariat then presented the modified canon:

> The diocesan bishop must hear the finance council to place acts of administration which are more important in light of the economic condition of the diocese; besides the cases specially expressed in the universal law or the charter of a foundation, however, he needs the consent of the same council and also of the college of consultors to place acts of extraordinary administration.[20]

1.1.4 — *1982* Schema

The canon appeared thus as canon 1277 in the 1982 *Schema*:

> The diocesan bishop must hear the finance council and the college of consultors to place acts of administration which are more important in light of the economic condition of the diocese. In addition to the cases specially expressed in universal law or the charter of a foundation, however, he needs the consent of the same council and also of the college of consultors to place acts of extraordinary administration. It is for the conference of bishops, however, to define which acts are to be considered of extraordinary administration.[21]

valued beyond the minimum set by the episcopal conference (c. 1292 § 1), and to give permission for the alienation of ecclesiastical goods valued beyond the same minimum amount and owned by a public juridic person subject to him (c. 1292 § 1).

20 "Episcopus dioecesanus quod attinet ad actus administrationis ponendos, qui, attento statu oeconomico dioecesis, sunt maioris momenti, Consilium a rebus oeconomicis audire debet; eiusdem tamen Concilii atque etiam Collegii consultorum consensu eget, praeterquam in casibus iure universali vel tabulis fundationis specialiter expressis, ad ponendos actus extraordinariae administrationis." *Relatio*, p. 286.

21 "Can. 1277 – Episcopus dioecesanus quod attinet ad actus administrationis ponendos, qui, attento statu oeconomico dioecesis, sunt maioris momenti, consilium a rebus oeconomicis et collegii consultorum audire debet; eiusdem tamen consilii atque etiam collegii consultorum consensu eget, praeterquam in casibus iure universali vel tabulis fundationis specialiter expressis, ad ponendos actus extraordinariae administrationis. Conferentiae autem Episcoporum est definire quinam actus habendi sint extraordinariae administrationis." PONTIFICAL COMMISSION

As is obvious, this canon includes the recommendation of Archbishop Bernardin that the episcopal conference determine acts of extraordinary administration. Moreover, the canon requires the diocesan bishop both to hear the finance council and the college of consultors to perform acts of administration more important in light of the economic condition of the diocese, and it requires him to obtain the consent of the same two bodies to perform acts of extraordinary administration.

Canon 1277 of the 1982 *Schema* is not changed as canon 1277 of the 1983 Code.

1.1.5 — *Analysis of Canon 1277*

Canon 1277 concerns only *diocesan* acts of administration. The study of the development of canon reveals that its certain reference to "acts of extraordinary administration" is the result of one consulter's suggestion on 23 June 1979. In 1981, the Secretariat admitted that it is not possible for the Code to define acts of extraordinary administration, and reiterated that the diocesan bishop receive the consent of both the finance council and the college of consultors to perform them. Acts of extraordinary administration of diocesan ecclesiastical goods are to be determined by each episcopal conference.

1.2 — The Development of Canon 1281 §§ 1-2

1.2.1 — *Early Discussions*

The predecessor of canon 1281 §§ 1-2 is CIC/17 canon 1527 § 1 which had made reference to "acts of ordinary administration" which implies that there also exist acts of extraordinary administration:

> Unless they had first sought from the local ordinary the written faculty, administrators invalidly place acts which exceed the limits and manner of ordinary administration.[22]

The revision of this canon was discussed by the *coetus De bonis Ecclesiae temporalibus* on the morning of 23 February 1968. Various considerations

FOR THE REVISION OF THE CODE OF CANON LAW, *Codex Iuris Canonici, Schema Novissimum post consultationem S.R.E. Cardinalium, episcoporum conferentiarum, dicasteriorum curiae romanae, universitatum facultatumque ecclesiarum necnon supreiorum institutorum vitae consecratae recognitum, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Vatican City, 1982, p. 222 (=1982 *Schema*).

[22] Canon 1527 § 1: "Nisi prius ab Ordinario loci facultatem impetraverint, scriptis dandam, administratores invalide actus ponit qui ordinariae administrationis fines et modum excedant."

were proposed. One consultor remarked that, since the canon involves the validity of some acts of administration, an administrator must know certainly what constitutes an act of extraordinary administration, which must be specified by competent authority. He recommended, therefore, that the distinction between acts of ordinary administration and acts of extraordinary administration be entrusted to particular law. Several other consultors concurred. The *relator* of the *coetus*, Hercules Crovella, then proposed that the common law say in a most general way (*modo generalissimo*) that ordinary administration implies the preservation of the patrimony of a moral person, and that extraordinary administration implies a variation in the patrimony; further determinations would be entrusted to particular law.[23] Following further exchange, the *coetus* agreed upon the following revision of the canon:

> § 1. Administrators invalidly place acts which exceed the limits or manner of ordinary administration unless they had first sought the written faculty from the ordinary.
>
> § 2. It is for the ordinary, after he had heard the council of administration, to determine by issuing special prescripts within the scope of law, whether common or particular, and of the particular statutes of each institute, what acts exceed the limit and manner of ordinary administration.[24]

When the *coetus* met on the morning of 13 May 1968, it reversed the order of these two paragraphs at the recommendation of the *relator*.[25] On the evening of 17 December 1969, the *coetus* agreed that the canon would only pertain to acts of administration involving the goods of public (not private) juridic persons without, however, changing the wording of the canon.[26]

1.2.2 — *1977* Schema

The revision of CIC/17 canon 1527 § 1 appeared as canon 25 §§ 1-2 of the 1977 *Schema*:

> § 1. Administrators invalidly place acts which exceed the limits and manner of ordinary administration, unless they had first sought the written faculty from the ordinary.

[23] *Communicationes*, 36 (2004), pp. 324-325.

[24] *Communicationes*, 36 (2004), pp. 325, 333: "*Can. 1527* § 1. Administratores invalide ponunt actus qui fines modumve ordinariae administrationis excedunt, nisi prius ab ordinario facultatem scripto dandam impertaverint.
§ 2. Ordinarii est, postquam Consilium administrationis audierit, determinare, editis peculiaribus praeceriptionibus intra ambitum iuris sive communis sive particularis et statutorum particularium uniuscuiusque instituti, quinam actus ordinariae administrationis fines et modum excedant."

[25] *Communicationes*, 37 (2005), pp. 117, 136.

[26] *Communicationes*, 37 (2005), pp. 234-235, 251.

> § 2. It is for the diocesan bishop, after he had heard the finance council, to determine by issuing special prescripts within the scope of law, whether common or particular, and of the particular statutes of each institute, what acts exceed the limit and manner of ordinary administration.[27]

On 12 November 1979, the *coetus* considered the observations proposed during the consultation process on the 1977 *Schema* and made three significant changes in proposed canon 25 §§ 1-2.[28] First, one consultor remarked that, although administrators must obtain the written faculty of the ordinary to place acts of extraordinary administration, they must also observe the norms of the statutes; this should be stated precisely in the canon, lest one think the statutes need not be observed in light of the faculty given by the bishop [sic]. All the consultors concurred, and to the beginning of § 1 were added the words, "Without prejudice to the prescripts of the statutes … ." Second, the *coetus* replaced in § 1 the word "*impetraverint*" with the word "*obtinuerint*," thereby indicating that the administrator must *obtain* the prior written faculty from the ordinary. It is not sufficient that the administrator merely *seek* the same. Third, concerning who is competent to determine acts which exceed the limit and manner of ordinary administration, during the consultation process some had suggested that this right be assigned to the episcopal conferences but others had suggested that the practice of administering ecclesiastical goods should conform to general principles which are common to all civil orders. In response one consultor of the *coetus* proposed that acts which exceed the limits and manner of ordinary administration be defined in the statutes of a moral [sic] person, but if the statutes are silent, it belongs to the diocesan ordinary [sic] to define those acts. The majority of the *coetus* concurred and modified § 2 to state: "In the statutes are defined acts which exceed the limit and manner of ordinary administration; if the statutes are silent in this regard, however, the diocesan ordinary is competent to determine such acts for the person subject to him, after having heard the finance council."[29]

[27] "*Can. 25* (can. 1527) § 1. Administratores invalide ponunt actus qui fines modumque ordinariae administrationis excedunt, nisi prius ab Ordinario facultatem scripto dandam impetraverint.
§ 2. Episcopi dioecesani est, postquam Concilium a rebus economicis audierit, determinare, editis peculiaribus praescriptionibus intra ambitum iuris sive universalis sive particularis et statutorum particularium uniuscuiusque instituti, quinam actus ordinariae administrationis fines et modus [sic] excedant." 1977 *Schema*, p. 14; see the same in *Communicationes*, 37 (2005), p. 294 (where in § 2 "modum" appears, correctly).
Available legislative history does not indicate why these two paragraphs returned to their original order, nor why some terms were changed.

[28] One other change, arguably less significant, was made in § 1: *datam* replaced *dandam*.

[29] *Communicationes*, 12 (1980), pp. 416-417.

1.2.3 — *Later* Schemata *and the Promulgated Canon*

The revision of 1977 *Schema* canon 25 §§ 1-2 appeared as canon 1232 §§ 1-2 of the 1980 *Schema*:

> § 1. Without prejudice to the prescripts of the statutes, administrators invalidly place acts which exceed the limits and manner of ordinary administration unless they first have obtained the written faculty from the ordinary.
>
> § 2. In the statutes are defined acts which exceed the limit and manner of ordinary administration; if the statutes are silent in this regard, however, the diocesan bishop is competent to determine such acts for persons subject to him, after having heard the finance council.[30]

There is no indication of comments of commission members on proposed canon 1232 §§ 1-2 reported in the *Relatio*,[31] dated 16 July 1981, composed by the Pontifical Commission for the Revision of the Code. The discipline of the 1980 *Schema* appeared identically as 1982 *Schema* canon 1281 §§ 1-2,[32] and as promulgated canon 1281 §§ 1-2.

1.2.4 — *Analysis of Canon 1281* §§ *1-2*

Canon 1281 §§ 1-2 concerns acts of administration performed by the administrators of public juridic persons subject to an ordinary. It does not concern acts of administration of the diocese, also public juridic person, legislation governing which is provided in canon 1277.

Canon 1281 §§ 1-2 mentions acts of administration "which exceed the limits and manner of ordinary administration." These are "acts of extraordinary administration," even if the precise technical term is not used.

An administrator must have first obtained (not merely sought) the written faculty of the ordinary in order to perform these acts *validly*. It is necessary that the administrator know precisely which acts of administration are considered "extraordinary." The designation of acts of extraordinary administration is determined by the statutes of the public juridic person (see c. 117).[33]

[30] "Can. 1232 §1. Firmis statutorum praescriptis, administratores invalide ponunt actus qui fines modumque ordinariae administrationis excedunt, nisi prius ab Ordinario facultatem scripto datam obtinuerint.
§ 2. In statutis definiantur actus qui finem et modum ordinariae administrationis excedunt; si vero de hac re sileant statuta, competit Episcopo dioecesano, audito consiio a rebus oeconomicis, huiusmodi actus pro personis sibi subiectis determinare." 1980 *Schema*, p. 274.

[31] See *Relatio*, p. 285.

[32] 1982 *Schema*, p. 223.

[33] Recall also the discipline of concerning proper law in canons 638 § 1, 718, and 741 § 1.

If the statutes are silent, however, *and* if the public juridic person is subject to the diocesan bishop, then the diocesan bishop determines the acts of extraordinary administration for that public juridic person. The diocesan bishop makes this determination after he has heard his diocesan finance council (see cc. 492-493).

1.3 — The Meaning of "Acts of Extraordinary Administration" in the Code

In light of the above study of the development of canons 1277 and 1281 §§ 1-2, the following conclusions are reached.

Concerning *all* acts of extraordinary administration (i.e., whether they are established *iure universali* or *iure particulari*): (1) Acts of extraordinary administration are understood to be those acts of administration which exceed the limits and manner of ordinary administration. (2) Acts of extraordinary administration are performed by the administrator of the juridic person. (3) The administrator needs the consent of one or more other physical persons, whether as individuals or as members of group, in order to perform acts of extraordinary administration.

Concerning acts of extraordinary administration established *iure particulari*, legislation concerning which is elaborated in canons 1277 and 1281 §§ 1-2: (1) The universal law entrusts to more local competent ecclesiastical authorities[34] the task of identifying acts of extraordinary administration *iure*

[34] That more local authorities are given the task of defining acts of extraordinary administration is an application of the principle of subsidiarity. Indeed, in April 1967, a central committee of the Pontifical Commission for the Revision of the Code of Canon Law developed ten principles to direct the task of revising the Code. These principles were approved (with a few modifications) by the 1967 SYNOD OF BISHOPS. Principle 5 on subsidiarity extolled the importance of particular law, especially concerning temporal goods: "The importance of these particular laws is to be more accurately described in the new Code of Canon Law especially in temporal administration, since the governance of temporal goods must be ordered for the most part according to the laws of each nation." *Communicationes*, 1 (1969), p. 81. The Synod of Bishops met September 30-October 4, 1967. They voted in favor of principle 5: 128 *placet*, 58 *placet iuxta modum*, 1 *non placet*. *Communicationes*, 1 (1969), pp. 99-100.
The *Praenotanda* to the 1977 *Schema* reports the intention of the *coetus* to reflect the principle of subsidiarity which had been identified as one of ten principles to guide the revision of the code and which has particular significance in temporal goods since the circumstances of diverse regions have a special influence in the governance of goods. See 1977 *Schema*, 1977, p. 3; see the same in *Communicationes*, 37 (2005), p. 285.
For further reflections on the application of subsidiarity in the 1983 Code, and particularly in its *Book V*, see: Phillip J. BROWN, "The 1983 Code and Vatican II Ecclesiology: The Principle of Subsidiarity in Book V," in *The Jurist*, 69 (2009), pp. 583-614.

particulari.[35] For the juridic person of the diocese, acts of extraordinary administration are identified by the episcopal conference; canon 1277 assigns the performing of these acts to the person of the diocesan bishop.[36] For other public juridic persons, acts of extraordinary administration are to be identified

[35] In determining acts of extraordinary administration *iure particulari*, the competent ecclesiastical authority will be guided by the discipline of the Code, that such acts "exceed the limits and manner of ordinary administration." Within this discipline, it may wish to consider such factors as: "the quantity involved, the risk of loss, the effect that the act can have on the substance of the temporal good, the effect that the act can have on the revenue of the temporal good, the endangerment of the stable patrimony, the modality and complexity of the transaction, the predicted financial return, the value of the thing, the duration of the time of execution, the certitude of economic results, the patrimonial and economic impact on the juridic person in question, etc." John A. Renken, *Church Property: A Commentary on Canon Law Governing Temporal Goods in the United States and Canada*, pp. 180-181.
Indeed, competent ecclesiastical authority may wisely wish to recall the *Instruction* of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith, issued 21 July 1856 for the dioceses of Holland, which proposed several acts of extraordinary administration: (1) To accept or to renounce an inheritance, legacy, donation, or foundation; (2) To purchase immovable property; (3) To sell, exchange, mortgage, or pawn immovable church property; or to subject it to any other servitude or burden, or to lease it for a period of more than three years; (4) To sell, exchange, mortgage, or divert in any other way from the place for which they are destined, objects of art, historical documents, or other movable property of *great importance*; (5) To borrow large sums of money as a loan, or to make agreements and other onerous contracts; (6) To build, pull down, or rebuild in a new form any church building or to make extraordinary repairs upon them; (7) To establish a cemetery; (8) To start or to suppress parochial institutions which are parish property; (9) To impose a *per capita* tax, to put on a drive (*collectas inducere*), or to give to others things belonging to a church; (10) To enter upon a lawsuit either as litigant or as defender. Admittedly, some of these would be considered acts of acquisition or acts of alienation in the 1983 Code; nonetheless, the list may be helpful in guiding those who must determine acts of extraordinary administration. This *Instruction* is cited as a source for CIC/17, canon 1527 § 1, which is the source for current canon 1281 § 1. *Collectanea Sacrae Congregationis de propaganda fide*, 2nd d. vol. 1, "Congregatio generalis" (21 July 1856), Vatican City, Ex Typographia polyglotta, 1907, n. 1127, art. 20, p. 603.

[36] "Routine" diocesan acts of ordinary administration are assigned to the diocesan finance officer by canon 494 § 3: "It is for the finance officer to administer the goods of the diocese under the authority of the bishop in accord with the budget determined by the finance council and, from the income of the diocese, to meet expenses which the bishop or others designated by him have legitimately authorized." Clearly, the diocesan bishop is able to perform these "routine" acts of ordinary administration. The Congregation for Bishops, Directory for the Pastoral Ministry of Bishops, *Apostolorum successores* (22 February 2004), Vatican City, Libreria editrice vaticana, 2004, art. 188, says that the diocesan bishop is the "sole administrator of the diocese." Nonetheless, canon 494 § 3 implies that "routine" diocesan acts of ordinary administration are performed by the finance officer under the authority of the diocesan bishop. Canon 1277, however, excludes the finance officer from performing two acts of administration which are to be performed by the diocesan bishop: (1) "non-routine" acts of ordinary administration which are more important in light of the economic condition of the diocese, and (2) acts of extraordinary administration.

in the statutes;[37] if the statutes are silent *and* the public juridic person is subject to the diocesan bishop, acts of extraordinary administration are defined by the diocesan bishop, after he has heard the diocesan finance council.[38] (2) The administrator needs the consent of one or more other physical persons to perform acts of extraordinary administration established *iure particulari*. To perform such acts, the diocesan bishop needs the consent of the finance council and the college of consultors, and the administrator of a public juridic person (other than a diocese) needs to have received the prior written faculty[39] of the ordinary.

Enlightened with an awareness of the historical development of canons 1277 and 1281 §§ 1-2, one is able to conclude that the 1983 Code understands acts of extraordinary administration to be "acts of administration which exceed the limits and manner of ordinary administration, which are clearly identified as such by competent ecclesiastical authority, and which require the administrator of a public juridic person to receive the consent/permission of one or more other physical persons, whether as individuals or as members of group, in to perform the act validly."

2 — *Acts of Extraordinary Administration Identified in Universal Law*

A study of the Code makes it clear that no act of extraordinary administration is precisely called such in the Code. The discipline of canons 1277

[37] On 17 December 1969, one consultor remarked that the limits of acts of ordinary administration are to be determined in the proper statutes of each private juridic person. The majority of the members of the *coetus De bonis Ecclesiae temporalibus* agreed that the revision of CIC/17 canon 1527 §§ 1-2 would concern only *public* juridic persons. *Communicationes*, 37 (2005), p. 235.

[38] The acts of extraordinary administration for dioceses, identified by the episcopal conference (c. 1277), are not *ipso facto* acts of extraordinary administration for parishes or other public juridic persons. There may be great prudence, however, in identifying acts of extraordinary administration for the dioceses as being the same for other public juridic persons—whether that designation is in the statutes or, in the case of public juridic persons subject to him, by the diocesan bishop (c. 1281 §§ 1-2).

[39] A faculty is more than a mere permission; it is a "power to act." It is governed by the code's prescriptions on delegated power of governance (see canon 132 § 1).
Commenting on canon 1527 § 1 of the 1917 Code, G. VROMONT remarks that the requirement that the faculty be "in writing" is for liceity only. *De bonis Ecclesiae temporalibus*, 3rd rev. ed., Brussels, Éditions De Schuet, 1953, p. 194. Commenting on canon 1281 § 1, Velasio DE PAOLIS comments that the requirement that the faculty be in writing is for validity. *I beni temporali della Chiesa*, 2nd ed., Bologna, Edizioni Dehoniane, 2011, p. 213. One will recall the discipline of canon 124 § 2: "A juridic act placed correctly with respect to its external elements is presumed valid."

and 1281 §§ 1-2 provides for the designation of acts of extraordinary administration *iure particulari*.

A further study of the Code, moreover, reveals that the Code itself identifies six acts of administration which obviously exceed the limits and manner of ordinary administration and which require the administrator of a public juridic person to receive the consent/permission of one or more other physical persons, whether as individuals or as members of group, in order to perform the act. These rightly may be called acts of extraordinary administration *iure universali* for the entire Latin Church. These six acts are:

1. **Refusing Gifts of Greater Importance (c. 1267 § 2).**[40] Canon 1267 §2 states: "The offerings mentioned in §1 ["Unless the contrary is established, offerings given to superiors or administrators of any ecclesiastical juridic person, even a private one, are presumed given to the juridic person itself"] cannot be refused except for a just cause and, in matters of greater importance if it concerns a public juridic person, with the permission of the ordinary … ." Refusing a gift of greater importance is an act of extraordinary administration, which requires both a just cause and the *permission of the ordinary*.
2. **Accepting Gifts Burdened by a Modal Obligation or Condition (c. 1267 § 2).**[41] Canon 1267 §2 states: "the permission of the … ordinary is required to accept offerings burdened by a modal obligation or condition, without prejudice to the prescript of can. 1295."Accepting a gift to which is attached a modal obligation or a condition[42] is an act of extraordinary administration which requires the *permission of the ordinary*.
3. **Initiating or Contesting Civil Litigation (c. 1288).**[43] Canon 1288 states: "Administrators are neither to initiate nor to contest litigation

[40] CCEO canon 1016 § 3 states: "These offerings cannot be refused except for a just cause and, in matters of greater importance, with the permission of the hierarch … ."

[41] CCEO canon 1016 § 3 states: " … the permission of the same hierarch is required to accept offerings burdened by a modal obligation, with due regard for can. 1042 [which says the canons on alienation are to be observed in any threatening transaction]."

[42] Robert T. KENNEDY distinguishes between a gift with a modal obligation and one with an attached condition: "A modal obligation, according to Roman law whence the term is derived, is an obligation undertaken at the time of accepting a gift which is enforceable against the donee but the breach of which does not result in reversion of the gift to the donor. A conditional gift, on the other hand, conditions transfer of ownership upon fulfillment of the condition; breach results in a reversion of ownership to the donor." "The Temporal Goods of the Church," in John P. BEAL, et al. (eds.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, commissioned by the CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, New York, Paulist, 2000, p. 1469.

[43] CCEO canon 1032 states: "An administrator of ecclesiastical goods is neither to initiate nor to contest litigation in a civil forum in the name of the juridic person without the permission of his or her own hierarch."

in a civil forum in the name of a public juridic person unless they have obtained the written permission of their own ordinary." Initiating or contesting civil litigation is an act of extraordinary administration which requires the *written permission of the ordinary* of the administrator.

4. **Entering Threatening Contracts (c. 1295)**.[44] Canon 1295 states: "The requirements of cann. 1291-1294, to which the statutes of juridic persons must also conform, must be observed not only in alienation but also in any transaction which can worsen the patrimonial condition of a juridic person."[45] Entering a threatening contract is an act of extraordinary administration requiring the involvement of one or more physical persons when the amount of the threat surpasses the minimum monetary amount established by the episcopal conference for acts of alienation (c. 1292 § 1). If the diocesan bishop, as administrator of diocesan ecclesiastical goods, intends to enter such a contract, he needs the *consent of the diocesan finance council, the college of consultors, and those concerned*. If the administrator of a public juridic person subject to the diocesan bishop intends to enter such a contact, he or she needs the *permission of the diocesan bishop*. If the administrator of some other public juridic person wishes to enter such a contact, he or she needs *the permission of the competent ecclesiastical authority identified in the statutes*.

   Moreover, if the amount of the threat surpasses the maximum monetary amount established by the episcopal conference for acts of alienation, all the above-mentioned administrators need also (*insuper*) the *permission of the Holy See*.

5. **Leasing Ecclesiastical Goods (c. 1297)**.[46] Canon 1297 states: "Attentive to local circumstances, it is for the conference of bishops to establish norms for the leasing of Church goods, especially regarding the permission to be obtained from competent ecclesiastical authority." According to particular law established by the episcopal conference, leasing of ecclesiastical goods is an act of extraordinary administration which requires *permission from competent ecclesiastical authority*.

6. **Erecting a New Church Building (c. 1215)**.[47] Canon 1215 states: "§1. No church is to be built without the express written consent of the diocesan bishop. §2. The diocesan bishop is not to give consent unless,

44 CCEO canon 1042 states: "Canons 1035-1041 must be observed not only in alienation but also in any transaction which can worsen the patrimonial condition of a juridic person."

45 For a study of the application of canon 1295, see John A. Renken, "Threatening Contracts: The Discipline and Application of Canon 1295," in *Studia canonica*, 45 (2011), pp. 501-519.

46 A canon corresponding to CIC canon 1277 does not exist in the CCEO.

47 CCEO canon 870 states: "No building destined to be a church is to be built without the express consent of the eparchial bishop given in writing, unless otherwise established by common law."

> after having heard the presbyteral council and the rectors of the neighboring churches, he judges that the new church can serve the good of souls and that the means necessary for building the church and for divine worship will not be lacking. §3. Although religious institutes have received from the diocesan bishop consent to establish a new house in the diocese or the city, they must also obtain his permission before building a church in a certain and determined place." Erecting a new church building, even by a religious institute, is an act of extraordinary administration which requires the *consent of the diocesan bishop*.

Each of these activities is an act of administration, performed "non-routinely" by the administrator of the public juridic person involved, which requires the administrator to obtain consent/permission of one or more other physical persons to perform the act. The non-routine nature of the act, and the required consent/permission, demonstrate the extraordinary nature of the act of administration.

Conclusion

"Act of extraordinary administration" is a technical term identifying an act of administration which exceeds the limits and manner of ordinary administration, which is clearly identified as such by competent ecclesiastical authority, and which requires the administrator of a public juridic person to receive the consent/permission of one or more other physical persons, whether as individuals or as members of group, in order to perform the act.

The 1983 Code of Canon Law does not explicitly assign this technical term to any act of administration. A study of the discipline of the Code reveals, however, that several acts of extraordinary administration are established *iure universali*. Each of these is an act of administration, not "routine," to perform which the administrator of a public juridic person needs the consent/permission of one or more other identified physical persons. *De facto*, these are acts of extraordinary administration established by the Code for the Latin Church.

The 1983 Code also makes provision for the identification of acts of extraordinary administration *iure particulari*.

If an act of administration is not extraordinary *iure universali* or *iure particulari*, it remains an act of ordinary administration.[48] An act of

[48] Some propose that the designation of stable patrimony is an act of extraordinary administration *by its very nature*. Indeed, meeting in the afternoon of 13 May 1968, the *coetus De*

extraordinary administration does not come into existence "accidentally." Some competent ecclesiastical authority must clearly and legitimately define an act of administration as extraordinary.

Given the changes in Church and society, it would certainly seem appropriate for the competent ecclesiastical authority periodically to discern what acts of administration should be designated as extraordinary. Also, given the importance of conforming with the formalities required to perform an act of extraordinary administration, it may be prudent for the same authority to identify for administrators subject to them not only acts of extraordinary administration established *iure particulari*, but also those established *iure universali*. Moreover, it would seem entirely prudent that *all* acts of extraordinary administration also be identified in civil legal articles of incorporation of public juridic persons, so that the same discipline be operative in both the ecclesiastical and the civil fora.[49]

bonis Ecclesiae temporalibus discussed "stable patrimony" and its alienation. The secretary of the *coetus*, Raimondo Bidagor, S.J., mentioned that the increase of patrimony is an act of extraordinary administration which requires the consent of the ordinary. Such designation is thereupon "legitimately" done. All the consultors concurred (see *Communicationes*, 37 [2005], p. 121: "Ad administrationem autem extraordinariam, ut in casu incrementi patrimonii, requiritur consensus ordinarii et proinde bene proponitur illus 'legitime'"). As a result of Bidagor's remark, Velasio DePaolis, *I beni temporali della Chiesa*, 2nd ed., Il codice de Vaticano II 10, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2010, p. 259, writes: "Si può affermare che un atto con cui si assegnano dei beni al patrimonio stabile sia un atto di amministrazione straordianria, in quanto si sottraggono dei beni alla libera disponibilità della persona giuridica (cf. can. 1281, §§ 1-2)."

In light of this study, however, its author judges that the designation of stable patrimony is not an act of extraordinary administration *iure universali*. Admittedly, however, it could become such *iure particulari*; indeed, such particular law would reflect that the designation of stable patrimony is beyond the limits and manner of ordinary administration. The appropriate competent ecclesiastical authority will necessarily discern whether or not such is opportune.

49 See John A. Renken, "The Statutes of a Parish," in *Studia canonica,* 44 (2010), pp. 99-148.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 597-611
doi: 10.2143/STC.49.1.3082860

CINQ LIVRES FRANÇAIS RÉCENTS SUR CONSTANTIN

FRANÇOIS RICHARD*

RÉSUMÉ — Constantin, qui semblait un peu oublié de la recherche historique française, vient de faire l'objet de cinq livres en quelques années. Après une présentation de chacun, l'article voudrait comparer leurs appréciations sur deux points : l'évolution religieuse de l'empereur, et sa politique religieuse vis-à-vis des païens.

SUMMARY — Constantine, who seemed a little forgotten by French historical research, has been a subject of five books in a few years. After a presentation of each book, this article wishes to compare their assessments on two points : the religious evolution of the emperor and his religious policy vis-à-vis the Gentiles.

Introduction

Depuis 1931 et la parution du *Constantin* d'André Piganiol, aucun grand ouvrage français consacré à Constantin, long silence qui s'explique sans doute par la qualité d'un livre difficile à surpasser, mais aussi parce qu'après les contestations du belge H. Grégoire, helléniste de très grande autorité, les historiens ne savaient plus que penser de notre source principale sur cet empereur, l'œuvre de son contemporain l'évêque palestinien Eusèbe de Césarée. Maintenant que les doutes hypercritiques de Grégoire ont été levés, on s'accorde pour admettre la valeur du témoignage d'Eusèbe, et des documents constantiniens fort importants qu'il a insérés dans son « Histoire ecclésiastique », et

* Richard été maître de conférences d'histoire romaine à l'Université de Lyon III, puis professeur d'histoire romaine à l'Université de Nancy 2. Il est actuellement professeur honoraire. Ses recherches historiques ont porté sur le culte impérial, sur divers points d'histoire maritime romaine et sur Eusèbe de Césarée.

surtout dans sa « Vie de Constantin »[1]. La recherche constantinienne a été ainsi relancée, surtout en Allemagne, d'où était parti le réexamen de la question eusébienne par J. Vogt, puis dans les pays anglo-saxons, où elle a été entraînée par les travaux de Timothy Barnes, et encore ailleurs. Avec peut-être un peu de retard, la France est entrée dans ce grand mouvement. Dans ces lignes, offertes au P. Roland Jacques, nous voudrions nous limiter à présenter l'historiographie française récente de Constantin, cinq ouvrages qui convergent (mais pas entièrement) dans la reconnaissance de sa conversion, et dans l'interprétation de sa politique religieuse, marquée par une volonté sincère de servir l'Église chrétienne sans confondre sa cause avec celle de l'Empire. Nous allons les présenter successivement, avant de marquer, de façon plus synthétique, leurs accords ou désaccords sur deux points : l'évolution religieuse de Constantin avant 312, et sa politique envers le paganisme.

1 — *Prise de contact avec les cinq ouvrages*

Commençons par Robert Turcan et Paul Veyne, deux très grands connaisseurs des idées religieuses et des cultes grecs et romains, bien placés pour saisir, éclairer et apprécier un problème éminemment religieux. On notera que leurs travaux ont porté surtout sur le Haut-Empire, et que l'un et l'autre n'avaient encore jamais eu l'occasion de donner longuement leur pensée sur Constantin.

1.1 — Robert Turcan, Constantin en son temps : le baptême ou la pourpre ?

Le livre de Robert Turcan est admirablement illustré de nombreux documents archéologiques ou numismatiques, expliqués dans le texte, qui mettent le lecteur dans l'ambiance du temps[2]. Il s'ouvre par 92 pages d'un tableau magistral de la situation religieuse de l'empire romain à la fin du IIIe siècle. Cet « État des croyances et des esprits » relève d'une histoire infiniment difficile à saisir, car ses indices textuels ou imagés sont « allusifs, indirects, intermittents, fortuits, et surtout disparates » (p. 7), donc difficiles à synthétiser, et pourtant, c'est elle qui importe surtout, car « dans l'évolution des sociétés humaines, on constate sur la longue durée que c'est l'histoire obscure, celle des phénomènes d'ordre mental, idéologique ou spirituel, qui, pour finir, est décisive » (p. 8). Les nombreuses

[1] Laquelle vient d'être publiée aux Éditions du Cerf, cet été 2013, avec une traduction française, dans la collection Sources chrétiennes, n°559, par L. Piétri et M.-J. Rondeau.

[2] R. Turcan, *Constantin en son temps : le baptême ou la pourpre ?* Dijon, Faton, 2006, 318 p.

citations de Porphyre — dont l'évolution spirituelle est très clairement retracée — , d'Arnobe, de Lactance, de textes hermétiques — qui forment « une littérature, pas une doctrine » — , d'Eusèbe de Césarée, de l'auteur de Cyprien le mage, et de bien d'autres encore permettent d'apercevoir un monde où les inquiétudes religieuses sont prises très au sérieux, où la croyance très généralisée dans l'existence d'un dieu unique purement spirituel, celui des néo-platoniciens, s'accompagne forcément de doutes envers les cultes anciens polythéistes, qu'on cherche à sauver par une interprétation allégorique, et envers la valeur religieuse du sacrifice animal ; d'un monde encore où, à côté des cultes traditionnels, les pratiques théiurgiques, occultistes, magiques, exercent une séduction surprenante. Dans ce paysage religieux, R. T. marque bien l'importance prise par le christianisme, répandu dans tout l'empire, fort de son monothéisme qui lui aussi vénère un Dieu unique spirituel, mais surtout, un Dieu personnel, à la fois créateur et sauveur, capable de susciter un attachement et une confiance totale, de personne à personne, fort aussi de ses adhérents de haut rang et de ses philosophes. Un des développements les plus suggestifs souligne, avec des exemples pris aussi bien dans les textes que dans les monuments figurés, les « *contagions réciproques* » qui relient chrétiens et païens, que rapprochent les croyances aux démons, à la magie, aux miracles, et montre bien qu'on aurait tort de considérer les deux mondes — certes différents — comme séparés par une cloison étanche, car ils participent à la même époque. Porphyre, philosophe néo-platonicien, est par certains côtés proche des chrétiens, quand il nie les cultes traditionnels, quand il envisage un monde où coexistent Dieu et les démons, quand il prône une religion qui engage l'âme, dont le salut est bien de rejoindre Dieu ; il se distingue d'eux par son refus du péché et de la rédemption, et la nette distinction qu'il fait entre Jésus, sage admirable, et les évangélistes, écrivains grossiers. Les apports du reste du livre, consacré à Constantin lui-même, son règne et sa politique religieuse, seront abordés plus loin.

1.2 — Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*

Paul Veyne donne un essai vif, animé d'une singulière conviction, consacré largement à Constantin et à son règne, même s'il prend en compte tout le IVe siècle[3]. Le ton est très personnel, car l'auteur met toute son autorité scientifique à lutter contre une « idée fausse, une illusion » :

> Cet acte capital par lequel l'empire romain devient chrétien n'était pas un calcul politique, comme il est toujours de bon ton de l'enseigner ou de l'écrire. Constantin n'avait aucune raison objective d'épouser le christianisme.

[3] P. VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, 2007, 320 p.

> Il le fit par conviction religieuse. Cette conversion est incompréhensible aux yeux de ceux pour qui l'histoire est le terrain de l'économie, du politique et de la sociologie »[4].

Cette conversion est une rencontre entre un grand homme et une grande religion :

> Le motif de la conversion de Constantin est simple, me dit Hélène Monsacré : à celui qui voulait être un grand empereur, il fallait un dieu grand (p. 36).

Aussi Veyne écrit-t-il deux chapitres étonnants d'enthousiasme, le ch. 2 : Un chef d'œuvre, le christianisme (p. 35-65) et le ch. 3 : Autre chef d'œuvre : l'Église (p. 67-91). Ils proclament un véritable éloge historique

> (des) diverses supériorités relatives du christianisme sur le paganisme, car certaines d'entre elles ont dû être décisives dans le grand choix de Constantin de cette religion comme vraie et comme digne de son trône,

sans craindre de froisser

> certains historiens agnostiques qui trouveront peu scientifique d'établir une échelle de mérite entre les religions, mais à mon sens ce n'est pas là violer le principe de neutralité axiologique, pas plus que lorsqu'on reconnait la supériorité de certaines créations artistiques ou littéraires ; supériorité à laquelle les contemporains n'étaient pas restés plus aveugles que nous.

Deux exemples donneront la manière et indiquerons la teneur de ces pages :

> Avec la divinité chrétienne, l'inventivité religieuse s'est arrachée d'un coup d'aile au sol de l'imagination narratrice, cette fabulatrice intarissable, et donc polythéiste ; elle s'est haussée à un niveau transcendant : les figures plurielles du christianisme sont réunies en un ordre cosmique, qui, lui, est un (p. 41).

et encore :

> Chef d'œuvre si original que dans notre moitié de monde, il (le christianisme) a désormais dicté la mode : il a provoqué une coupure géologique dans l'évolution bimillénaire des religions, ouvert une ère nouvelle pour l'imagination qui les crée, et servira de modèle pour les religions qui lui succèderont, manichéisme ou islam. Quelles que soient les différences, toutes trois n'ont plus rien de commun avec les vieux paganismes à travers le monde, elles ont un prophète, historicisent la Vérité et le salut, ont un livre saint dont elles font un usage liturgique, et ignorent les sacrifices d'animaux (p. 48).

Tout le livre séduit par l'ampleur de sa problématique, qui propose en de multiples notations et réflexions une puissante comparaison de deux mondes religieux, que sépare une différence métaphysique qu'il tient le pari de rendre sensible au lecteur.

[4] Interview du journal La Croix, 14 janvier 2011.

1.3 — Paul Maraval, *Constantin le Grand, empereur romain, empereur chrétien (306-337)*

P. Maraval, ancien professeur d'histoire du christianisme antique à la Sorbonne, s'est adonné depuis longtemps à l'étude de Constantin : il a déjà publié deux recueils de sources constantiniennes traduites du grec ou du latin et commentées par ses soins, l'un qui rassemble 40 lettres et 3 discours de Constantin[5], l'autre où sont réunis de nombreuses sources littéraires païennes et chrétiennes, ainsi que des textes de lois, relatifs à cet empereur[6], et il a donné aussi une très intéressante traduction commentée de deux discours d'Eusèbe de Césarée louant longuement l'empereur en sa présence, à la fin de sa vie[7]. Dans cette biographie[8], son intention première est « de retracer le parcours et l'action de l'empereur », en abordant « le contexte politique, socio-économique, culturel et religieux de son époque » seulement « dans la mesure où c'est nécessaire pour éclairer ce parcours et cette action ». L'ambition est de retrouver l'homme dans son parcours, partout où il s'est exprimé et dans les impressions qu'il a laissées : dans ses lettres et discours, bien sûr, que l'auteur connaît mieux que personne ; chez tous ceux, païens ou chrétiens, qui ont parlé de lui ; dans la symbolique de son art impérial ; et enfin dans ses grandes décisions militaires, politiques, administratives, religieuses, révélatrices d'un style et d'une façon de voir et de prendre les choses — ce qui oblige quand même à raconter le règne assez en détail. P. Maraval cite le savant allemand J. Vogt, autre grand connaisseur de l'empereur, pour qui Constantin restait « un sphinx de la science historique », mais il conclut que si cet empereur énigmatique présente plusieurs visages, c'est au service d'un seul grand projet, être un nouvel Auguste, apportant à l'empire romain un durable équilibre sur des bases religieuses nouvelles.

1.4 — Vincent Puech, Constantin le premier empereur chrétien

V. Puech, connaisseur de Byzance, a écrit un manuel pour étudiants très accessible au grand public, bien informé et de présentation équilibrée[9] : récit animé des années de montée vers le pouvoir unique (306-324), obtenu au

5 P. Maraval, *Constantin Lettres et discours*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 261 p.

6 P. Maraval, *La véritable histoire de Constantin*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 200 p.

7 Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien, Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, Introduction, traduction et notes par Pierre Maraval, Paris, Cerf, 2001, 216 p.

8 P. Maraval, *Constantin le Grand, empereur romain, empereur chrétien (306-337)*, Paris, Tallandier, 2011, 399 p.

9 V. Puech, *Constantin le premier empereur chrétien*, Paris, Ellipses, 2011, 391 p.

terme de deux guerres civiles rapides précédées chacune de longues années de préparation et d'attente — et cette patience en dit long sur le caractère du héros — ; tableau très détaillé du gouvernement de l'empire réunifié (324-337) : les institutions héritées de Dioclétien furent renouvelées de manière à assurer une concentration monarchique de l'autorité, et une hiérarchie administrative mieux définie assura une plus forte emprise du pouvoir central sur les provinces et les cités. Dans trois domaines se retrouve l'impulsion personnelle de Constantin : la justice avec en particulier une grande loi sur le droit d'appel — fruit évident de la réforme de la hiérarchie administrative ; création de Constantinople conçue d'emblée comme une autre Rome ; défense des frontières européennes. Signalons spécialement l'intérêt des pages consacrées à Constantin chef de guerre, claires et bien documentées. Pour la compréhension de Constantin, et de ses hardiesses, il faut retenir que ce chef n'a jamais perdu une guerre, et qu'il a connu d'étonnants succès, ce qui lui a permis toute sa vie de compter sur la fidélité et même l'affection de ses soldats.

1.5 — Bernard Lançon et Tiphaine Moreau, Constantin, un Auguste chrétien

Nouvel Auguste, disions-nous du Constantin de P. Maraval, c'est le sous-titre du dernier livre, celui de B. Lançon et T. Moreau[10]. B. Lançon avait, en 1998, fait paraître un « Que sais-je ? » intitulé : *Constantin*, qui contenait en particulier tout un chapitre de première main sur la législation promulguée en son nom. Cette fois, avec Tiphaine Moreau, il donne un état complet de la recherche constantinienne, à partir des travaux récents en toutes langues. On y retrouve l'homme, sa conversion, ses victoires dans deux grandes guerres civiles, son long règne et son gouvernement, avec une insistance sur son action religieuse, bien sûr, mais aussi ses réformes administratives et judiciaires, et son étonnante création de Constantinople. L'ouvrage se poursuit par une étude de l'image de Constantin, de l'Antiquité à nos jours, occasion de mises au point ou de discussions sur les constructions constantiniennes, longuement présentées, sur les légendes constantiniennes (baptême par le pape, lèpre, donation, invention de la vraie croix), légendes dont on s'étonne qu'elles aient si vite recouvert des données historiques pourtant disponibles. Enfin, une dernière partie présente à grands traits l'évolution au cours des âges des jugements favorables ou défavorables sur Constantin, très dépendants d'a priori religieux ou antireligieux, en essayant aussi de retrouver

10 B. Lançon et T. Moreau, *Constantin, un Auguste chrétien*, Paris, A. Colin, 2012, 256 p.

la courbe de popularité de Constantin, tantôt oublié, tantôt au centre de l'intérêt des historiens, ce qui est le cas à notre époque.

2 — *Deux points en débat*

Nous voudrions maintenant confronter les avis de ces différents auteurs sur deux points, l'évolution religieuse de Constantin avant 312, puis sa politique religieuse envers les païens.

2.1 — L'évolution religieuse de Constantin avant 312

Il n'y a pas si longtemps, la tendance était de douter de la sincérité de l'affirmation de christianisme qui a suivi la bataille du pont Milvius, et d'en faire en tout cas plutôt le point de départ d'une évolution religieuse qui se serait poursuivie, avec des tâtonnements et des confusions, toute la vie de l'empereur. Mais maintenant qu'on accepte que Constantin est consciemment chrétien à cette date, il devient naturel de penser que cette affirmation de christianisme a bien dû être précédée par une maturation intérieure, et de chercher des indices d'un Constantin chrétien avant 312, comme le proposent surtout des auteurs allemands, ou écrivant en allemand, comme K. M. Girardet, ou P. Barcelò. Mais les auteurs français n'entrent guère dans ces vues. S'il y a évolution, comment en marquer les jalons ? Et sont-ils si nombreux ?

Premier jalon : il est sûr que Constantin, devenu empereur en 306, a suivi l'exemple de son père et n'a pas appliqué en Gaule et en Bretagne les édits de persécution dirigés contre les personnes, mais comment comprendre l'affirmation de Lactance (DMP 24, 9) disant que sa première mesure a été en 306 de « rendre les chrétiens à leur Dieu et à leur culte » ? P. Maraval (p. 64-66) et V. Puech (p. 99), refusent de penser qu'il ait, seul, anticipé de 5 ans l'édit de tolérance de Galère. Paul Veyne voit dans ce texte simplement la mention que Constantin, comme son père, n'a pas été persécuteur (p. 99) et que « la tolérance était établie de fait » sur les territoires soumis à son autorité.

Second jalon : Il est probable que Constantin ait connu personnellement, avant même sa campagne italienne de 312, les trois évêques de Trèves, Autun, et Arles qu'il a choisi en 313 pour aller juger les donatistes à Rome avec le pape Miltiade, hypothèse de W. Eck adoptée par V. Puech (p. 88), ce qui attesterait des contacts avec les chrétiens, et suppose aussi un culte chrétien exercé ouvertement, et présidé par des évêques, mais ces contacts peuvent dater, justement, d'après l'édit de Galère.

R. Turcan a une position originale, longuement développée (p. 147-162). Constantin était suffisamment connu comme chrétien pour que Galère pour cette raison oblige Dioclétien en 305 à ne pas lui faire place dans la seconde tétrarchie, et même, dès 303, ait poussé le vieil empereur à déclencher une persécution dont le grand but aurait été d'obliger le fils de Constance à se compromettre (p. 106 sq.). Mais Constantin est resté en retrait, et n'a pas protesté ouvertement contre la persécution. Cette prudence expliquerait son insistance, plus tard, sur l'apparition miraculeuse d'avant le pont Milvius, qui tendait à faire croire que son christianisme datait du moment où il s'est décidé à l'affirmer, d'où les incohérences des auteurs chrétiens, non seulement Lactance et Eusèbe, mais aussi Philostorge et le Sabaïticus, montrant d'un côté Constantin invoquant le Dieu des chrétiens, comme si il le connaissait déjà, et pourtant, assez ignorant de cette religion pour se la faire expliquer après la vision. Mais cette interprétation extrême, qui a sa logique, n'est pas retenue par P. Maraval, V. Puech, B. Lançon et T. Moreau, qui se contentent prudemment de reconnaître sa sympathie pour les chrétiens depuis son accession au pouvoir impérial en 306.

Cette victoire du pont Milvius conforte, en leur donnant la certitude de l'assentiment divin, deux tendances qu'il avait déjà, et qui trouvaient déjà leur expression dans la vision religieuse païenne traditionnelle du pouvoir impérial. D'abord, la Victoire impériale, don garanti par les dieux à l'empereur, est maintenant garantie par le Dieu chrétien. B. Lançon et T. Moreau ont cette formule frappante, dans un chapitre intitulé Constantinus Victor : « Sa conversion peut être vue comme un *ex voto* en 312, et comme un abonnement à la victoire perpétuelle » (p. 47). Le labarum au chrisme en est le signe et l'instrument. De plus, cette faveur de Dieu, rendue évidente par ses succès, lui confère un rôle particulier d'homme providentiel, relais de Dieu, et cette position centrale éminente peut, même dans une vision chrétienne, continuer à s'exprimer dans l'image de compagnon du Soleil, moteur du monde, déjà adoptée en 310, sans qu'il y ait lieu de parler de syncrétisme. Ici, on retient la formulation ciselée de R. Turcan :

> Les références constantiniennes au Soleil ne témoignent pas d'une dévotion intime à l'hénothéisme, qu'avait pour ainsi dire, « institutionnalisé » Aurélien, mais signifient le souci de rallier une large partie de l'opinion publique, sans heurter les consciences et les convictions. Comme souvent dans le cas de ce qu'on croit pouvoir appeler parfois la « propagande » impériale, il y a moins duplicité du souverain que complicité entre les masses et lui. L'image qu'il tient à donner de lui-même rejoint souvent celle que ses sujets tiennent à en avoir. Les opportunités de la conjoncture valent toujours mieux, à cet égard, que la propagande à proprement parler » (p. 162).

Cette utilisation de la symbolique solaire, ainsi expliquée, conduit à nuancer les remarques de P. Veyne, à propos du même sujet : « Il ne faut pas penser que sa foi (celle de Constantin) était pleine de confusion et de syncrétisme, et qu'il distinguait mal le Christ du dieu solaire » (p. 319) : pour Constantin, le soleil est un simple luminaire, dit Paul Veyne, pour R. Turcan, c'est toujours un grand symbole, compris de tous.

2.2 — La politique envers le paganisme

À l'attention des païens, la première décision peut être l'« édit de Milan » de 313, ou pour mieux dire, « le mandatum, ou la circulaire mis(e) au point à Milan » dans lequel R. Turcan (p. 173-176) distingue très bien qu'il n'est pas exactement un édit de tolérance, et qu'il annonce une attitude toute nouvelle. D'abord, fait essentiel, la « préséance passe au christianisme », et ce sont les cultes païens qu'on paraît tolérer, il y a par rapport à l'édit de tolérance de Galère de 311 un déplacement d'accent et d'équilibre. Surtout, il comporte une grande restriction, visible en deux passages : les deux princes ne recommandent leur pouvoir que de « la divinité qui est dans le séjour céleste », ce qui exclut « les dieux d'en bas, les dieux inférieurs ou démons de la nuit » (p. 174), et elle est plus précisément désignée un peu plus loin, dans la version latine[11] comme étant la « summa diuinitas », le grand dieu suprême, seul reconnu. En lui, les chrétiens reconnaissent leur Dieu, mais il peut aussi être compris par les païens comme le dieu de l'hénothéisme, celui duquel le panégyriste de 313 sait qu'il faut parler en présence de Constantin : « Tu as sûrement, Constantin, quelque intelligence secrète avec l'esprit divin qui délègue à de moindres divinités le soin de nos personnes, et qui ne daigne se révéler qu'à toi seul ». Ce « prétendu édit de tolérance préfigure ainsi quelque chose d'une religion d'État » (Turcan, p. 175), mais d'une religion d'État assumée pour le moment par le seul empereur, qui demande simplement à ses sujets de lui en laisser la responsabilité, comme étant une affaire entre lui et Dieu. P. Maraval se réfère à R. Turcan et s'aligne sur son interprétation en ajoutant une précision : « Ce texte exprime une théorie politique — la sécurité de l'empire est assurée par le Dieu suprême (summa diuinitas), non plus par les dieux de la tétrarchie — , tout en l'associant à une donnée politico-religieuse, la religion ne peut être contrainte » (p. 113), autrement dit, cette esquisse nette de religion d'État se combine avec la

[11] Mais pas dans la version grecque, beaucoup plus vague : le « divin », R. TURCAN explique la différence : Licinius, qui a fait faire cette version grecque, reste en retrait par rapport à Constantin.

reconnaissance de la liberté religieuse, ce que B. Lançon et T. Moreau expliquent ainsi (p. 50) :

> liberté de choix : la religion est affaire de chacun et plus seulement celle de tous ; l'unité civique ne passe plus par une unité religieuse, mais par une tranquillité publique, la religion se trouve dissociée du politique et du civique sauf à la tête de l'État, en la personne de Constantin.

Même constatation chez Paul Veyne, qui exprime les principes de la politique religieuse de Constantin en deux phrases :

> Constantin sera le souverain officiellement chrétien d'un empire qui a intégré l'Église, tout en restant officiellement païen ; l'empereur ne persécutera ni le culte païen, ni la large majorité païenne ; il se bornera à répéter dans ses documents officiels que le paganisme est une superstition méprisable » (p. 20).

et

> Le christianisme étant la conviction personnelle du souverain, il installera fortement l'Église comme par un impérial caprice, et parce qu'il s'appelait lion : un César était moins tenu que nos rois par une tradition dynastique et par des « lois fondamentales du royaume », et c'est pourquoi il y eut les célèbres « Césars fous », en revanche il n'imposera sa religion à personne » (p. 21).

On appréciera l'humour de l'« impérial caprice » et du « *quoniam nominor leo* » qui soulignent l'origine toute personnelle de la décision de Constantin, mais il n'est pas, bien sûr, un César fou, en ce sens qu'il est persuadé d'agir pour le bien de l'empire en rapportant au Dieu chrétien sa protection. P. Maraval rapproche (p. 133) deux citations de Constantin, une lettre de 313 au gouverneur païen de la province d'Afrique Anullinus :

> La négligence de la religion dans laquelle est conservé le respect souverain de la très sainte et très haute puissance est cause de grands dangers pour les affaires de l'État[12],

et une lettre du début de 314 au vicaire d'Afrique Aelafius, un chrétien :

> Je pourrai en effet être parfaitement tranquille et espérer toujours ce qu'il y a de plus favorable et de meilleur de la bienveillance très manifeste du Dieu très puissant quand je me serai rendu compte que le Dieu très saint est vénéré dans le culte requis de la religion catholique par la fraternité unanime de ses fidèles[13],

et il admet (avec l'historien anglais A.H.M. Jones) que ces passages expriment la conviction intime de l'empereur. Paul Veyne, en citant justement le

[12] Eusèbe, *HE* X, 7, 1, cf. P. Maraval, *Constantin Lettres et discours* (cité plus haut n° 4), p. 9.

[13] Conservée dans l'appendice aux œuvres d'Optat de Milev, III, CSEL 26, p. 206, cf. P. Maraval, *Ibid*., p. 16.

même passage de la lettre à Anullinus, note lui aussi que c'est bien ce que pense Constantin, mais il propose une autre lecture, personnelle, dubitative, distanciée, de ce grand souci politique d'accord avec le ciel :

> Le temporel avait besoin du spirituel, car, disait-on, si on ne rendait pas à la divinité le culte convenable, l'avenir politique de l'Empire n'était pas assuré. C'était là l'expression naïve d'un plus profond malaise qu'on ne savait pas exprimer, le malaise devant l'idée d'une société sans religion (p. 171).

Dès lors, il y a lieu de distinguer entre trois aspects de la politique religieuse de Constantin en ce qui concerne le paganisme. Il y a d'abord la conduite religieuse personnelle publique de Constantin, la règle qu'il s'impose à lui-même : nos auteurs sont d'accord pour constater qu'au cours de ses trois visites à Rome, en 312, 315, et 326, on ne voit pas qu'il soit jamais monté au Capitole. Ici, on pourrait ajouter une remarque qu'on ne voit pas dans nos cinq ouvrages : on ne voit pas qu'à Rome, en 312 ou plus tard, Constantin ait visité aucun temple, alors que la *visitatio templorum*, expression consacrée, était de règle pour un nouvel empereur, ou pour un empereur revenu à Rome après un voyage ou une expédition, comme c'est le cas par exemple dans Hérodien racontant le retour de Commode en 180 (I, 19) :

> Entré dans la capitale, il s'empressa de visiter le temple de Jupiter et ceux des autres dieux »,

ou l'entrée de Septime Sévère en 193 :

> « Sévère entra dans le temple de Jupiter, il y fit un sacrifice, puis se rendit successivement, selon la coutume des nouveaux empereurs, dans tous les autres temples, et se retira enfin au palais (II 45) ;

et plus jamais, pendant tout le reste de sa vie, on ne le verra participer à un culte païen, ce qui est une grande révolution, quand on pense qu'une des fonctions de l'empereur était d'être un modèle de piété, et qu'à côté du militaire, cuirassé, et du romain en toge, sa troisième image traditionnelle, si répandue dans les statues, sur les revers des monnaies ou sur les bas-reliefs, le représentait tenant la patère, et versant au-dessus d'un autel portatif la libation, phase préliminaire du sacrifice.

Il y a ensuite la création d'un « domaine réservé de l'empereur » (P. Veyne), c'est-à-dire l'interdiction faite aux habitants de l'empire de mêler sa personne au rites du paganisme, décision de portée considérable, tellement le souci de l'empereur était mêlé au culte des dieux : ainsi, en 315 à Rome, lors des célébrations de son dixième anniversaire de règne, il n'y eut pas de sacrifices d'animaux (Eusèbe, *Vie de Constantin*, I, 48),

alors que depuis le début de l'empire, lors des anniversaires décennaux du pouvoir impérial,

> on s'acquittait ainsi des contrats de vœux conclus dix ans auparavant pour le salut du souverain, et l'on renouvelait par d'autres sacrifices l'abonnement pour dix heureuses années à venir (P. Veyne, p. 27) ;

Peut-être d'ailleurs cette indication connue à propos des décennales de 315 n'est-elle qu'un cas particulier d'une interdiction plus générale excluant l'empereur de tous les sacrifices, et nous voudrions ici la prolonger par ces deux observations : sous le règne de Constantin, la mention *pro salute imperatoris* disparait des autels commémoratifs de sacrifices, et elle ne réapparaîtra, pour peu de temps, que sous Julien ; ce fut la fin d'une pieuse habitude, celle de prier pour le salut de l'empereur chaque fois qu'on faisait faire un sacrifice pour soi ou pour des personnes chères. Une autre pieuse habitude séculaire était d'ériger dans le temple d'un dieu une statue d'une personne qu'on voulait placer sous sa protection, installée, selon les cas, dans le parvis, sur le pronaos, voire même, attention suprême, dans la cella, à côté de la statue de culte du dieu : Constantin fit savoir qu'il n'en voulait pas, et fit retirer (vers 331) les statues de lui qu'on y aurait placées (Eusèbe, *Vie de Constantin* IV, 16). Ce « domaine réservé » s'étendit aux hauts fonctionnaires, du rang de gouverneurs et ceux des charges supérieures : parce qu'ils représentaient l'empereur, il ne leur fut plus permis de sacrifier dans le cadre de leur fonction (Eusèbe, *Vie de Constantin* II, 44). Le culte impérial, enfin, fit partie de ce domaine réservé : nos auteurs sont d'accord sur la constatation, acquise depuis longtemps d'ailleurs, qu'il ne fut pas supprimé, qu'on continua à célébrer tout au long de l'année diverses fêtes en l'honneur de l'empereur ou de sa famille, accompagnées de jeux, qu'il continua même à garder ses temples dans les cités, mais que les sacrifices d'animaux furent exclus de ces manifestations.

Mais plus loin que la sphère du pouvoir demeurait tout le reste, les cités et les campagnes, les individus dans leurs quartiers, leurs villages, et leurs maisons. Dans cette sphère des sujets, qui ne portait pas sur ses épaules le poids de la responsabilité de l'empire, Constantin avait promis le libre exercice des cultes, y compris les sacrifices — tout en exprimant sa vive réprobation — , en 324, dans sa Lettre aux Orientaux (Eusèbe, Vie de Constantin, II 56 et surtout, II 60), et en 325, dans son Discours à l'Assemblée des saints (11, 7) :

> Allez-vous en donc, impies, cela vous est permis parce que votre péché est incorrigible, allez aux égorgements des victimes sacrées, aux festins, aux fêtes, aux beuveries.

Pourtant on constate certaines restrictions. Dès 319 en Occident (CTh IX 16, 2), puis après 324 dans tout l'empire, il fut interdit de sacrifier des animaux

lors de cérémonies privées, chez soi, en procédant à l'examen des entrailles avec des haruspices privés (que P. Veyne compare à des charlatans), pour connaître l'avenir ou porter tort à autrui — ce fut toujours autorisé dans les sanctuaires publics des cités, avec les prêtres municipaux ; certains sanctuaires, en tout petit nombre, furent fermés et démolis, pour des raisons de moralité publique ; après 331, des confiscations dont on ne peut apprécier le nombre, ni l'étendue, dépouillèrent les trésors des temples et les décorations des sanctuaires (R. Turcan (p. 217-219) remarque toutefois qu'on a des précédents de telles confiscations de la part d'empereurs païens impécunieux, et qu'ici il s'agissait aussi d'orner Constantinople).

Y a-t-il eu davantage ? Eusèbe de Césarée écrit, dans sa Vie de Constantin (II 45), que l'empereur a émis une loi « interdisant les abominations de l'idolâtrie qui était jadis pratiquée dans les villes et dans les campagnes, de sorte que personne n'osât plus ériger des statues, ni s'adonner à la divination et aux autres pratiques magiques, ni sacrifier aucune victime » ; et les fils de Constantin, dans une loi du Code théodosien datée de 341, font allusion à une loi générale de leur père interdisant les sacrifices[14]. Constantin serait-il revenu sur sa parole ? Pour V. Puech (p. 233-234), il n'y a pas eu de loi générale, « une critique interne de la Vie de Constantin conduit à préférer la citation d'une lettre impériale à une affirmation non documentée de l'auteur lui-même (Eusèbe) ». On pourrait comprendre qu'Eusèbe et Constant exagèrent délibérément, ce que semble croire V. Puech, mais on pourrait aussi comme R. Delmaire, autre historien français, dans une étude importante[15], penser qu'ils font tous les deux simplement allusion à la loi de 319, la seule qui ait une portée très générale, explication où R. Turcan se rencontre avec R. Delmaire par une démarche indépendante, remarquant comme lui que l'interdiction de l'haruspicine privée était une norme à Rome, et ajoutant même que c'était déjà une recommandation de Platon, dans les *Lois* X, 909d :

> Personne n'aura de sanctuaire à soi dans sa maison. Celui à qui viendra l'idée de faire un sacrifice ira le faire dans les temples publics.

Paul Veyne (p. 180-1) trouve que les termes d'Eusèbe sont « vagues », et pour la loi de Constant, que le Code, comme souvent, a dû se contenter de

[14] CTh XVI 10, 2 (SC 497, p. 428-429, où il est expliqué que cette loi, adressée à un vicaire d'Italie, a été émise au nom de Constant et de Constance) : « *Que cesse la superstition, que soit abolie la folie des sacrifices. Car quiconque osera célébrer des sacrifices contre la loi du divin prince, notre père, et contre cette décision de notre Mansuétude sera frappé du châtiment approprié, et d'une sentence immédiate* ».

[15] R. DELMAIRE, « La législation sur les sacrifices au IVe siècle. Un essai d'interprétation », *Rev.hist.droit* 82, 2004, juil.-sept., p. 319-333.

découper une phrase dans un texte certainement plus long, ce qui donne une portée très générale à un rappel d'une loi d'application plus limitée, et il pense plutôt à celle de 324 interdisant aux hauts fonctionnaires de sacrifier dans le cadre de leurs fonctions, qui ne concerne au fond, compte-t-il, qu'environ 120 personnes ; il note aussi que le but de Constantin, dans ses lois restrictives, était certainement aussi de « *jeter la suspicion sur tous les sacrifices païens* ». Moins nette est ici la position de P. Maraval, qui, à partir des mêmes deux textes, déclare « *nullement invraisemblable* » (p. 270) qu'il y ait eu de la part de Constantin une interdiction de tous les sacrifices d'animaux, en laissant subsister les offrandes d'encens et de vin aux divinités, au nom de l'horreur à leur endroit plusieurs fois exprimée par l'empereur, en termes vigoureux, tout en ajoutant que cette loi n'a pas due être bien appliquée, puisqu'en 343 Firmicus Maternus, en exhortant les fils de Constantin à des mesures d'interdiction, n'y fait même pas allusion.

Ainsi, la politique de Constantin vis-à-vis du paganisme serait définie par trois principes : l'empereur ne participe plus au paganisme, il a sa religion à lui par une décision hors de discussion ; autour de l'empereur, il y a une « sphère impériale » de dimension limitée où le paganisme est exclu : elle concerne ses images, son culte impérial, l'action publique des très hauts fonctionnaires » — resterait à examiner de près le cas de l'armée ; le reste de la population peut pratiquer les cultes païens, mais sans y mêler l'empereur, et en se bornant à des sacrifices dans les temples publics, qui restent ouverts.

Conclusion

Cette évocation, rapide et certes limitée, de cinq livres français récents ne prend pas en compte toute la recherche française, bien des articles (seul celui, très important, de R. Delmaire a été cité), ou d'autres indications, par exemple les jugements de J. M. Carrié et A. Rousselle dans un manuel d'histoire générale très novateur, ou de Ch. Piétri, dans son histoire de la papauté romaine, ou son Histoire du christianisme. Mais il est possible quand même d'en tirer quelques conclusions.

Une certaine unanimité s'est faite sur la grande question de la conversion sincère et désintéressée de Constantin, même si son évolution religieuse d'avant 312 n'est pas très documentée. On reconnait surtout de plus en plus la cohérence de sa position religieuse, affirmée très tôt, et jamais démentie : abstention personnelle de toute participation aux cultes païens, désaveu ouvert de la protection des dieux sur sa personne et sur le pouvoir impérial,

tolérance surveillée du paganisme dans les cités et chez les individus, et surtout, constance dans les appréciations méprisantes à son sujet, qui fait penser que pour l'empereur, le pluralisme religieux n'était pas une solution d'avenir, mais une étape nécessaire avant un règne sans partage du christianisme qu'il appelait de ses vœux, mais dont la réalisation était l'affaire de l'Église chrétienne, et pas celle du pouvoir.

La recherche peut donc se déplacer vers d'autres questions insuffisamment éclaircies, en particulier la surprenante facilité avec laquelle semble avoir été appliquée cette politique, sans affrontements religieux, ni contestation ouverte. L'autorité de Constantin y est sans doute pour beaucoup, et P. Veyne insiste sur l'importance du désaveu impérial dans le déclin du paganisme, désormais vidé de sa fonction séculaire de soutien de l'État. Mais l'absence de vitalité réelle du paganisme municipal et individuel semble aussi en cause : avec ses temples et ses fêtes, n'était-il pas semblable au grand arbre d'apparence majestueuse, mais mort en réalité, faute de sève, auquel Lucain compare Pompée avant Pharsale ? B. Lançon et T. Moreau suggèrent (p. 44), que chez Constantin, il « n'y a pas eu conversion à proprement parler, mais un apprentissage, ou la maturation progressive d'une sensibilité monothéiste à laquelle répond visiblement le Dieu des chrétiens ». Cette formule, appliquée cette fois à la politique religieuse constantinienne, ne pourrait-elle pas aider à comprendre sa bonne réception dans l'empire parce qu'en apportant une consécration politique au monothéisme chrétien, lequel proposait un culte populaire du Dieu unique, elle proposait, certes, à long terme, non pas un affrontement, mais quelque chose comme une réconciliation, une solution au divorce des esprits entre monothéisme de la pensée, et désir persistant de pratique cultuelle ?

Studia canonica 49 | 2015, pp. 613-642
doi: 10.2143/STC.49.1.3082861

THE FORMULATION OF THE DOUBT: THE ESSENTIAL LINK BETWEEN FIRST AND SECOND INSTANCE DECISIONS

LYNDA ROBITAILLE*

SUMMARY — The grounds established in the formulation of the doubt affect the decision rendered in both first and second instance. If grounds are formulated subordinately, this opens the possibility that the second instance judges could confirm a first instance affirmative decision by reason of the subordinate ground should they be able to argue for equivalent conformity. This study explores how subordinate grounds work, as well as how equivalent conformity works.

RÉSUMÉ — Les motifs établis dans la formulation du doute ont une incidence sur la décision rendue tant en première qu'en deuxième instance. Si les motifs sont formulés de façon subordonnée, cela ouvre la possibilité que les juges en deuxième instance, pour peu qu'ils soient en mesure d'alléguer une conformité équivalente, puissent confirmer une décision affirmative de première instance pour cause de motif subordonné. L'étude traite aussi de la façon dont opèrent et les motifs subordonnés et la conformité équivalente.

Introduction

Commenting on the *schema* for the 1983 Code, Villeggiante began an article in 1978 highlighting the judge's role in setting the grounds, noting that it is the judge's role "to pronounce the *word of salvation* (*verbum salutis*) in the name of God and His Church in a case where the most important principle is the salvation of souls." Judges in marriage nullity cases seek to pronounce the truth so that people can get on with their lives.

* JCD, 1990, Gregorian University. Taught at Saint Paul University from 1993-2010. Dean of Academic Programs, Saint Mark's College, Vancouver, BC.

While it is important to follow formalities, and to be technically precise, it is also essential to arrive at the truth.[1] Naming the grounds accurately from the moment of the joinder of issues is an important step in arriving at the truth.

The formulation of the doubt,[2] or the joinder of the issues, is a key moment in a marriage nullity case, even the key moment. The judge determines on which ground(s) the consent will be investigated, and once the grounds are chosen, specific procedural steps follow the formulation of the doubt: the investigation proceeds according to the grounds chosen, the first instance decision will be based on the grounds chosen, and the decision in second instance will also be based on the grounds chosen.[3] Focusing on the hows and whys of the formulation of the doubt in relation to the process of investigating nullity of marriage can help ensure a process that is both fair, as open to the truth as possible, and efficient.

There are numerous examples of cases that took so long to come to a final decision that one wonders how the parties received that decision: did they perceive it as rendering justice? As an expression of the truth? One example will illustrate the point: in 1995 a first instance court issued an affirmative decree on the grounds of a woman petitioner's error about a personal quality regarding her husband. The respondent appealed that decision to the Roman Rota, and the Rota opened the case to ordinary examination in 1996. The Rotal judges determined the joinder as:

> Is the nullity of the marriage certain: 1) on account of the man's deceit in accord with canon 1098 and 2) on account of the woman's error about a quality of the man (canon 1097, §2); and as in first instance, 3) on account of the woman's lack of due discretion and 4) incapacity to assume the essential matrimonial duties, or subordinately 5) on account of the woman petitioner's exclusion of indissolubility.[4]

[1] S. VILLEGGIANTE, "Ammissione del libello e concordanza del dubbio," in *Ephemerides Iuris Canonici*, 34 (1978), p. 291 (= VILLEGGIANTE, "Ammissione del libello e concordanza del dubbio").

[2] *Dignitas connubii*, art. 135, §3 speaks of the formulation of the doubt. K. LÜDICKE and R. JENKINS, *Dignitas Connubii. Norms and Commentary*, CLSA, Alexandria, VA, 2006, p. 237, n° 1, note: "The usual phrases employed by the code to express the joinder of issues, *contestatio litis* and *concordatio dubiorum*, are rendered in the Instruction by use of the phrase *formulam dubii vel dubiorum statuere*, the formulation of the doubt or the determination of the doubts" (= LÜDICKE and JENKINS, *Dignitas Connubii*). In this article, formulation of the doubt and joinder of issues will be used interchangeably.

[3] Although it is possible to amend the grounds during the course of the process (c. 1514), this is not the focus of the present article.

[4] C. GIANNECHINI, in V. VONDENBERGER, ed., *Rotal Jurisprudence. Selected Translations*, Washington, CLSA, 2011, p. 214, n° 3 (= VONDENBERGER, ed., *Rotal Jurisprudence*).

In 2003 the Rotal judges "declared the marriage null only on the grounds of the woman's exclusion of indissolubility."[5] Although there were two first instance affirmative decisions, they had not been declared conforming. So the case was sent to another *turnus* of judges at the Rota. In 2005 they set the joinder as: "Is the rotal sentence *coram* Caberletti of 2003 which declared the nullity of the marriage only on the grounds of the woman's exclusion of indissolubility in substantial conformity with the affirmative sentence of the Tribunal of First Instance in 1994, particularly in regard to the grounds of the woman's error about a personal quality."[6] This decree of 23 February 2006 declares: "the two sentences are based on the same juridic facts which lead to nullity, whether on the grounds of error about a personal quality directly and principally intended, or whether on the grounds of exclusion of indissolubility. For this reason the sentences are regarded as equivalently, that is substantially, conforming."[7] Noteworthy is the length of time this process took: the first instance court found in the affirmative in 1995; the second instance Rotal decision was rendered in 2003, and the two affirmative decisions were found equivalently conforming in 2006, 11 years after the first affirmative decision.[8]

[5] *C*. CABERLETTI, 10 April 2003, in *Ibid*., p. 215, n° 3.

[6] *C*. BOCCAFOLA, 23 February 2006, in *Ibid*., p. 215, n° 4; this decree can be found in Latin in *IE*, 20 (2008), pp. 539-547.

[7] *Ibid*., p. 224, n° 16.

[8] A similar length of time can be seen in the case *c*. ERLEBACH, 22 February 2008, in *RCA*, 37 (2010), pp. 4565-4575. The parties were divorced in 1995, and sometime soon after that the man presented a case to his local tribunal. A negative decision in first instance was rendered on May 30, 1997. The negative decision was appealed, and an affirmative decision was rendered on June 18, 1998, on the ground of defect of discretion of judgment in both parties. The case then went to the Rota, where it was opened to ordinary examination and a new ground was added as if in first instance, namely: exclusion of indissolubility on the part of the petitioner. This decision, *c*. Erlebach, was rendered on February 22, 2008, affirmative only on the ground of exclusion of indissolubility on the part of the petitioner. Thus, there are two affirmative decisions, but on different grounds. The case still had to go to another Rotal *turnus* in order to either have one of the grounds confirmed, or perhaps to declare equivalent conformity. The first instance negative decision was in May 1997; the first affirmative decision was in June 1998; the second affirmative decision was in February 2008. After 11 years, has this case been completed yet?

Yet another example can be found in the decision *c*. SERRANO RUIZ, 28 January 2005, in *RCA*, 35 (2008), pp. 4224-4230. The petition was presented in February 1991. The first instance affirmative decision was given on August 3, 1993. Afterward there were a number of procedural difficulties, and the case arrived at the Rota. On January 13, 2000 a negative decision was rendered on the grounds of both c. 1095.2 and 1095.3 in both parties. On June 5, 2001 the Rota judged that the marriage was invalid by reason of the parties' incapacity to assume the essential obligations of marriage. This decree *coram* Serrano Ruiz of January 28, 2005 declares that the first decision of August 3, 1993 on c. 1095.2 and the decision of June 5, 2001 on c. 1095.3 are equivalently conforming. In this case it took 4 years from the second affirmative decision to the decree of equivalent conformity.

In 2005 *Dignitas connubii*, art. 291, §3 made it clear that equivalent conformity of sentence could be declared by a second instance tribunal. In other words, second instance tribunals can address the question of whether they can declare two affirmative decisions conforming on different grounds. In the past few years there have been numerous articles studying equivalent or substantial conformity of sentences.[9] One consequence of a well-formulated joinder of the issues is to make it easier for second instance tribunals to declare equivalent or substantial conformity of sentences when possible.

How can a well-formulated joinder of the issues help judges declare conformity of sentence? By naming grounds subordinately. The focus of this article is to study subordination of grounds in the joinder, and then to consider the consequences of that subordination when it comes to the first instance and second instance decisions. A well-formulated joinder can help make a marriage nullity process more efficient, can ensure that all parties have a good understanding of what grounds are at issue, and can help the judges arrive at a good understanding of the truth of the matter.

1 — *Can Grounds Be Subordinated?*

In the mid-1990s Michel Thériault addressed the question of subordinate grounds.[10] He noted that subordination of grounds is often poorly or incorrectly done, thus he argued that it is not a good idea to subordinate grounds in a joinder. He preferred that every ground named in the joinder be explicitly answered in the sentence. He argued that there ought to be a response for incompatible grounds, such that if one ground were found in

[9] For a list of recent articles on conformity of sentences, see for example: J. BEAL, "From Theory to Practice: Finding Equivalent Conformity between Sentences Decided on Force and Fear and Lack of Due Discretion or Simulation," in *Jur*, 70 (2010), pp. 302-303, note 1 (= BEAL, "From Theory to Practice: Finding Equivalent Conformity"); IDEM, "What is an Appellate Court to Do? Procedural Considerations When Declaring Equivalent Conformity of Sentences," in *Jur*, 70 (2010), p. 368, note 1 (= BEAL, "What is an Appellate Court to Do?"); G.P. MONTINI, "Alcune questioni processuali intorno alla decretazione di conformità equivalente," in *Periodica*, 95 (2006), pp. 485-487, note 5 (= MONTINI, "Alcune questioni processuali").

[10] M. THÉRIAULT, "Les chefs «subordonnés» dans le contexte des causes à chefs multiples: une amélioration de la procédure?" in *StC*, 28 (1994), pp. 453-486 (= THÉRIAULT, "Les chefs «subordonnés»"). A translation and adaptation of Thériault's article appeared in English a year later: "'Subordinate' Grounds in the Context of Cases with Multiple Grounds: An Improvement of the Procedure?" in *ME*, 120 (1995), pp. 249-288 (= THÉRIAULT, "'Subordinate' Grounds").

the affirmative, then the incompatible ground would be found in the negative. He concluded with very strong words: "the use of 'subordinate' grounds is certainly not an improvement of the procedure; rather, the contrary is true. There is nothing that justifies its use."[11] In 1996 James Provost also argued against subordinating grounds: "The former practice of deciding a case on a principal ground, and declaring the subordinate grounds as resolved through 'inclusion' in the principal one has been dropped from rotal practice, and probably should be dropped from local tribunal practice as well. Each of the grounds specified in the joinder should receive a distinct answer."[12] It is time to disagree with these recommendations in light of developments in procedure in the past 20 years.[13] It is possible and sometimes helpful to use subordinate grounds—especially when done properly.

What is the advantage of using subordinate grounds? Subordinate grounds are used when there is more than one ground alleged against a specific party, and those grounds are incompatible. Incompatible grounds are grounds that cannot be found to exist in the same person at the same time. Grounds are usually incompatible for logical reasons. For example, a person cannot totally simulate and partially simulate consent at the same time. For the judges, using subordinate grounds means that rather than needing to answer every doubt with an affirmative decision and a negative decision when using grounds that are incompatible, judges could find in the affirmative on the first ground, and dismiss the second incompatible ground as not proposed. In such a case, there would be a decision only on one affirmative ground; the ground that was not proposed would not have been addressed.

There are two important consequences to proceeding in this way. If judges answer every ground, when there are incompatible grounds there will necessarily be a negative response. A negative response means that the ground can be appealed, but it cannot be addressed again at first instance. A ground that has not been proposed has not been given a negative response. The parties would be free at a later time to re-introduce the ground that had not received a response should the affirmative on the other ground not be confirmed in

[11] THÉRIAULT, "'Subordinate' Grounds," p. 288.

[12] J. PROVOST, "Jurisprudential and Procedural Approaches to Traditional and Modern Grounds and the Question of Conformity of Sentences," in *CSLANZP*, 30 (1996), p. 93 (= PROVOST, "Jurisprudential and Procedural Approaches").

[13] In fact, the judges of the Rota do use subordinate grounds when applicable. See as an example, *c.* TURNATURI, 25 January 2009, in *RCA*, 38 (2011), p. 4801, where the joinder was set on July 19, 2002: "is it proven that the marriage is null by reason of defect of discretion of judgment and/or incapacity to assume the conjugal obligations on the part of one or both parties and, subordinately, by reason of total simulation on the part of one or both parties?"

second instance. This would also leave the judges of second instance the possibility of finding nullity in the dismissed ground without the need to introduce that ground 'as if in first instance.' Subordinating grounds can save time in the process, and make the process of establishing the truth regarding a person's consent more precise.

Subordinating grounds can also help resolve difficulties between first and second instance courts when one court found invalidity on one ground and the second instance court does not agree, but believes the consent to be invalid on a different ground. It can happen that judges in first and second instance see grounds differently, and are persuaded by facts differently. One possibility when this occurs is for the judges of second instance to find in the negative because they disagree with the affirmative ground from first instance. This leaves the case at an impasse. Does the petitioner introduce a new case on new grounds in first instance, grounds that are better preferred by the second instance judges? If so, this takes time. Provost addresses a practice *contra legem*:

> In an effort to avoid the question of conformity altogether, some second instance courts have adopted a practice of remanding a case to first instance when it is clear the marriage was null, but not on the grounds as formulated or argued by the first instance court. In effect, the second instance attempts to teach the first instance court how to do the case correctly at first instance, so that the second instance can confirm it without question. This avoids the question of determining whether to declare conformity … But it is a *praeter legem* process at best, and can develop resentment on the part of conscientious first instance judges who may consider equivalent conformity to exist and resent the added work being requested of them by the second instance court.[14]

A first instance decision that suffers from no procedural irregularity is a valid decision. Judges in second instance cannot send a case back to first instance to 'correct' the decision.

Paving the way to declaring equivalent conformity would help resolve some of these tensions. Bringing up grounds subordinately in the joinder makes it clear that there are two (or more) possible reasons for nullity of consent in this person. If one reason is found in first instance, this affirmative decision could be confirmed in second instance. However, it is also possible that the second instance tribunal could find in the affirmative on the other ground … the one that was incompatible and so not addressed in first instance. In such a case, the judges of second instance could find in the affirmative on the other ground and could also find for substantial or equivalent conformity

[14] PROVOST, "Jurisprudential and Procedural Approaches," p. 113.

of sentence if they have found nullity based on the same juridic facts but they attribute a different name to that nullity. Subordination of grounds could broaden the discussion between first and second instance tribunals as to what provoked nullity of consent, and what that reason is called.

2 — *The Joinder of the Issues: a Crucial Step*

Varricchio notes that many tribunals give little importance to the formulating the grounds. Tribunals often do not do a true judicial evaluation at the time of the joinder and, instead, merely accept the parties' suggestions regarding the grounds at issue. In his opinion, this is the root of many problems later in the process, especially when grounds need to be amended.[15]

In an ideal world, all judges would evaluate the same facts in the same way. However, this is not necessarily the case. From the beginning of a nullity case, the law recognizes that different canonical names might be put to the same facts.

The law expects that petitions will be submitted to tribunals that are well-crafted, and that highlight the reasons in law and in fact why a marriage is invalid. From the moment of the petition, specific reasons for nullity will be investigated as the cause of invalidity of consent. DC, art. 116, §1.2 (based on c. 1504) states: "A *libellus* by which a cause is introduced must: … describe the object of the cause, that is, specify the marriage in question, present a petition for a declaration of nullity, and propose—although not necessarily in technical terms—the reason for petitioning, that is, the ground or grounds of nullity on which the marriage is being challenged." In many North American tribunals (and perhaps in other parts of the world) well-crafted petitions highlighting specific reasons for invalidity are not submitted. Petitioners do not know the reasons why the marriage might be invalid, and they often have no one to help them understand the canonical requirements.[16] Although the law presumes that petitioners will be helped by advocates to put their story into canonical terms and name specific grounds, this is often not the case. Rather, petitioners tell the tribunal their life story and ask the judge to put a canonical name on that story. Different judges see facts differently.

[15] G. Varricchio, "Problemi interpretative ed applicative della 'conformità equivalente,'" in *IE*, 19 (2007), p. 637.

[16] Unlike the 1983 Code, DC, art. 113, §1 recognizes that many petitioners have no canonical help in putting together their petitions when it urges: "At every tribunal there is to be an office or a person available so that anyone can freely and quickly obtain advice about the possibility of, and procedure for, the introduction of their cause of nullity of marriage …"

Once a petition is accepted, judges need to determine the grounds at issue. The judge can subordinate logically incompatible grounds in the joinder of the issues to ensure that all possible grounds will be investigated during the investigation of the case. By incorporating different possible grounds, the judge ensures that both parties are aware what grounds are at issue, thus protecting their right of defense. In addition, this gives the judges of both first and second instance the freedom to assess the evidence and the grounds according to their own consciences. When judges of second instance do not agree that certain facts prove a specific ground, having the possibility to assess those same facts by a logically incompatible ground might help resolve the case.

The extensive writings on equivalent conformity of sentences in recent years have made it clear that the same juridic facts can persuade different judges of different grounds. This is especially true of grounds that are considered incompatible. Nullity could not be found logically to exist in the same person by reason of incompatible grounds (for example, simulation and grave lack of discretion), yet the reasons (juridic facts) behind the nullity might well be interpreted as leading either to simulation or grave lack of discretion. Mendonça explains how equivalent conformity works:

> It is not foreign to canonical jurisprudence to consider the effects of mental disorders beyond the grounds of consensual incapacity for marriage. The intrapsychic turmoil or distress created by certain disorders can lead a person substantially to limit his/her consent either through radical error (c. 1099), simulation (c. 1101, § 2) or condition (c. 1102).[17]

3 — *Declaring Equivalent Conformity by Ordinary Examination or the Abbreviated Process?*

What is substantial or equivalent conformity? A Rotal decree from 2007 explains:

> When dealing with the equivalent conformity of sentences … the supposed substantial conformity of sentences must be investigated when there is, in addition to facts, that is, descriptions, acts, and proofs, a mutual relationship

[17] A. Mendonça, "Rotal Approaches to Affective Immaturity as a Cause of Consensual Incapacity for Marriage," in *StC*, 34 (2000), p. 342 where he cites an example, *c.* Stankiewicz of 30 January 1992 and he notes: "the psychological dynamics underlying obsessive-compulsive disorder can give rise in a person to serious doubts, which can lead that person to place a condition on the efficacy of his/her consent." Mendonça, pp. 343-353 then reviews the decision *c.* Bruno of 7 July 1995 where the compatibility of the grounds of c. 1095.2 and .3 and 1101 is considered (=Mendonça, "Rotal Approaches to Affective Immaturity").

> and connection between the grounds alleged … in such cases, (the connection) is found especially in the substance of the parties' motives or is indicated in both sentences supported by the same acts, facts and proofs.[18]

Verginelli cites Roberti: "Two sentences are equivalently conforming, which, although they admit the nullity of marriage on different grounds, are in agreement in acknowledging the same juridic facts by which a ground is proven that has not been admitted by one or the other sentence."[19] Verginelli continues: "When judges at different grades, having admitted the same juridic facts, declare marriage null on different grounds, there is concurrence of juridic norms because the same fact can fall under different norms."[20]

3.1 — Do Judges Seek Moral Certainty in the Abbreviated Process?

What happens in second instance in the ratification process? Do the judges judge the case? Some authors see in the 'ratification' process, not a decision making that is equivalent to the first instance affirmative decision.[21] In this case, it is less likely that they would agree that it is possible to find for equivalent conformity in the abbreviated process. Lüdicke and Jenkins argue: "The decree of confirmation does not of itself determine independently

[18] *C*. VERGINELLI, Decree, 14 December 2007, translated into English by A. MENDONÇA, in *SCL*, 7 (2011), n° 10, p. 402.

[19] *Ibid*., n° 11, p. 403, citing F. ROBERTI, *De processibus*, vol. 1, 1956, pp. 583-589.

[20] *Ibid*., n° 11, p. 404.

[21] LÜDICKE and JENKINS, *Dignitas Connubii*, pp. 428-429, n° 11, seem to agree with this judge: "The court of second instance does not address the same situation as that of first instance. The appellate court is not called on to reach the same, original moral certitude claimed by the prior court and based on the acts. Rather, the appellate tribunal must take a stand regarding a judgment that was rendered by an authorized ecclesiastical authority with fully vested judicial power. This judgment … enjoys the presumption of being true and just. Thus, the second instance court does not consider primarily and directly whether the marriage is null, but whether the prior judgment can be confirmed … the appellate court is to address the question of whether or not the sentence of first instance was rendered in conformity with the law."

They conclude (p. 429, n° 11): "The higher instance court is required to form its own, original moral certitude regarding the nullity of the marriage only if it renders a decision based on a modified set of proofs (i.e., following further instruction of the cause)."

Further, they explain with regard to DC, art. 265, §1 (p. 429, n° 11): "the Instruction does not state that the appellate tribunal is to declare the nullity of the marriage. This clearly indicates that the task of the appellate court is not the same as that of the court of the previous instance. It does not have to verify that the moral certitude arising from the higher instance agrees with that of the lower court concerning whether or not the proofs establish the nullity of marriage in light of the ground(s) adduced. Rather, it is a question of verifying the just and truthful character of the sentence and confirming it if no exception stands in the way."

that the nullity of the marriage has been established. Rather, it confirms the decision of first instance that had arrived at that conclusion."[22] I do not agree. In my opinion the role of the second instance judges is greater than merely 'confirming' the first instance decision. Rather, even in the abbreviated process, second instance judges must judge, that is, they must arrive at moral certitude, based on the acts of the case and the sentence of first instance.

One author who argues that the judges of second instance must arrive at moral certainty in the abbreviated process explains: the second instance judges must reach their own moral certainty regarding the nullity of the marriage in order to ratify the affirmative decision.[23] Romano argues that the decree of ratification must demonstrate how the second instance judges arrived at moral certainty—including addressing the observations of the second instance defender of the bond. She highlights the difference between the decree of ratification and the decree opening the case to ordinary examination: in the first the judges have reached moral certainty of invalidity; in the second, the judges have not reached moral certainty.[24]

Mendonça agrees that in the abbreviated process the judges of second instance also arrive at moral certainty: "the appeal court should remember that the decision it is called upon to make is not a mere formality or rubber stamping the preceding affirmative sentence. It is a real decision made by the second instance judges with moral certitude derived from the acts and the proofs."[25] Uggé argues that the decree of confirmation can contain different motivations from the first instance sentence. More importantly, a decree of confirmation can be issued even when the judges come to moral certainty about the nullity of the consent for reasons not argued in the first instance sentence.[26] He concludes that the decree of confirmation is a judicial provision, which is autonomous from the sentence. Because the judges of

[22] *Ibid.*, pp. 426-527, n° 4.

[23] M.T. ROMANO, "La trasmissione della causa al tribunale d'appello e la sua trattazione (artt. 263-268)," in P.A. BONNET-C. GULLO (ed.), *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione 'Dignitas connubii.'* Parte terza: la parte dinamica del processo. Studi giuridici 77, Vatican City, 2008, p. 587.

[24] *Ibid.*, p. 588.

[25] A. MENDONÇA, "Recent Rotal Jurisprudence on Marriage Nullity Cases Judged in Accord with Canon 1682, §2," in *SCL*, 1 (2005), p. 97 (=MENDONÇA, "Recent Rotal Jurisprudence").

[26] B. UGGÉ, *La fase preliminare/abbreviata del processo di nullità del matrimonio in secondo grado di giudizio a norma del can. 1682, §2*, series Tesi Gregoriana. Serie diritto canonico 60, PUG, Rome, 2003, p. 189. (=UGGÉ, *La fase preliminare/abbreviata del processo di nullità*).

second instance also review the acts, they must arrive at moral certainty.[27] He reiterates that with the decree of confirmation, the judges confirm the first instance sentence, they accept it and make an autonomous judgment, because they have repeated the assessment of the previous instance.[28] Uggé states clearly that the judges of second instance "must arrive at moral certainty through the acts of the case and must pronounce in the same way on the doubt for first instance. They can do this by evaluations that are not necessarily identical to those of the first instance judges.[29] He states clearly: "the decree of ratification … involves a new declaration regarding the nullity of the marriage."[30] Like Romano, Uggé argues that opening a case to ordinary examination highlights precisely this point: that if the judges cannot arrive at moral certainty, then they open the case to ordinary examination.[31]

That the judges must arrive at moral certainty in the ratification process is part of the reason why they could declare equivalent conformity on different grounds than first instance: they agree with the facts on which the nullity is based, but disagree with the naming of those facts. If the incompatible grounds had been formulated subordinately in the joinder, the second instance judges would be able to be open to this possibility.

3.2 — Equivalent Conformity in the Abbreviated Process?

If the judges in first instance found for nullity on one ground and the judges of second instance disagree, but believe consent to be invalid on a different ground, what must they do? The basic principle is: "In the appeal grade, the tribunal cannot overturn an affirmative sentence of the first grade without following the process in accord with the norm of canon 1640 …"[32] In other words, if the second instance judges must find in the negative on a ground, they must open the case to ordinary examination. Even if the judges believe the marriage to be invalid—albeit on a different (new) ground—they must open the case to ordinary examination, introduce the

[27] *Ibid.*, p. 195.
[28] *Ibid.*, p. 238.
[29] *Ibid.*, pp. 238-239; see also p. 281 where he explains: "the college of judges" must arrive at a decision—one that can only be based on moral certainty—by evaluating the first instance decision which is expressed in the sentence; in addition, in order to render such a decision it is necessary to attain moral certainty from the acts of the case."
[30] *Ibid.*, p. 240.
[31] *Ibid.*, p. 281.
[32] C. MONIER, Decree, 27 November 2009, translated into English by A. MENDONÇA in *SCL*, 6 (2010), n° 4, p. 400.

new ground, and then find for nullity and perhaps equivalent conformity. Beal argues:

> …. to confirm an affirmative decision by decree, the appellate tribunal must be able to agree with the previous tribunal not only that the marriage under investigation was indeed invalid, but that it was invalid on the ground on which the previous tribunal rendered its affirmative decision and that the main lines of its agreement for nullity were sound. When an appellate tribunal agrees with the first instance tribunal only about the invalidity of the marriage but disagrees with it about the appropriateness of the ground it chose and, therefore, about the argumentation that justified its conclusion, the appellate tribunal cannot simply change the ground, confirm the affirmative sentence … and then proclaim the two decisions equivalently conformed. Rather, the appellate court must submit the previous affirmative decision to the full second instance process.[33]

The usual process when an affirmative decision cannot be confirmed is to open the case to ordinary examination, notify the parties, proceed to the joinder of the issues, etc. However, what if the grounds had been subordinated at the joinder? In that case there would be one affirmative decision and the incompatible ground would not have been proposed. In this case it would seem that the judges of second instance could make use of that incompatible ground because it is already 'in play.' Must it be the case that if the judges wish to find in the affirmative on a subordinate ground rather than the ground on which the first instance judges found, that they must open the case to ordinary examination? I do not think so. I think that they could use the abbreviated process. If the grounds were subordinated in the first instance joinder, it is my premise that equivalent or substantial conformity could be declared even in the abbreviated process (*processus brevior*). Not all authors agree.

Arguments that state that it is not possible to declare equivalent conformity in the abbreviated process center on two points: 1) it is not possible to amend the joinder of the issues in the abbreviated process (thus if the ground were not in the first instance joinder, it is not available to the second instance judges unless they open the case to ordinary examination and name the grounds 'as if in first instance'), and 2) the reason for this is the right of defense of the parties. If the parties are not aware of the grounds at issue, the sentence would be null by reason of violation of their right of defense. For validity, tribunals must uphold "respect for the right of defense during the appellate process."[34]

[33] Beal, "What is an Appellate Court to Do?" pp. 380-381.

[34] See for example, J. Beal, "Conformity of Sentences: Practical Issues in the Application of 'Dignitas Connubii.' Art. 291," in J. Kowal and J. Llobell, eds., *«Iustitia et iudicium» Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, in

Canon 1682, §2 and DC, art. 265 speak of the abbreviated process. At the beginning of the abbreviated process, the defender of the bond is to be heard, as are the parties themselves. The decree confirming the first instance affirmative must be motivated. Both in hearing the defender of the bond and the parties, as well as in providing the reasons (motivation) for the decree, the question of equivalent conformity could be addressed. As noted, there is no joinder in the abbreviated process. Thus, for the grounds to be available to be used in the abbreviated process, they need to have been set in first instance. Maragnoli asks if grounds 'absorbed' into a principal ground can be used in second instance. He asks whether the party would have to petition that the grounds be used in second instance, and he responds in the negative. In his opinion, the fact that the grounds were in the first instance joinder means that they can be used at second instance.[35]

Maragnoli reflects on what happens if the judges open the case to ordinary examination in second instance. If the first instance joinder had grounds that were later 'absorbed' into other grounds in the sentence, he states that the judges of second instance are perfectly free to use those absorbed grounds in the second instance joinder. They are not adding the ground as if in first instance because it exists already in the joinder.[36] Maragnoli seems to envision this situation only in cases where the case was opened to ordinary examination. In such a situation, the judges would have to formulate a joinder for second instance, which should read: "Whether the sentence rendered in first instance is to be confirmed, and if not, whether there is nullity of marriage by reason of …" In this case, the subordinate clause would be the ground which had been absorbed in first instance, and so not judged. He argues that this absorbed ground would be judged in second instance, as if in first instance (i.e. c. 1683).[37]

While it is certainly possible to resolve every case where first and second instance find in the affirmative on different grounds through the ordinary process, it also seems possible to use the abbreviated process provided that the grounds were named subordinately in the first instance joinder.

series Studi giuridici 89, vol. 4, p. 1981 (= BEAL, "Conformity of Sentences: Practical Issues"); see also BEAL, "What is an Appellate Court to Do?", Vatican City, 2010, pp. 384-385.

35 G. MARAGNOLI, "Alcune note su: cumulo di capi di domanda, 'assorbimento' di un capo in un altro e concordanza del dubbio nel secondo grado di giudizio delle cause di nullità del matrimonio," in *IE*, 19 (2007), pp. 198-199 (= MARAGNOLI, "Alcune note").

36 G. MARAGNOLI, "La formula del dubbio (artt. 135-137)," in P.A. BONNET-C. GULLO (ed.), *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione 'Dignitas connubii.'* Parte terza: la parte dinamica del processo. Studi giuridici 77, Vatican City, 2008, p. 115 (= MARAGNOLI, "La formula del dubbio (artt. 135-137)").

37 *Ibid.*, p. 115.

It is helpful to keep in mind the fact that the abbreviated process is used only to ratify affirmative decisions. Thus, if two incompatible grounds had been named in the joinder (not subordinately) and the first instance judges had found in the affirmative on one ground and in the negative on the other ground, that negatively decided ground could not be examined in second instance through the abbreviated process. Thus, to keep the ground available to be examined in second instance, it is necessary that it be subordinated in the first instance joinder, and then not given a response.

3.3 — The Abbreviated Process May Be Used Even if Not Every Affirmative Is Confirmed

The abbreviated process is used to confirm an affirmative decision in first instance. It can also be used to confirm more than one first instance affirmative decision. DC, art. 265, §6 clarifies that the judges of second instance can confirm "by the abbreviated procedure on several grounds or on one only." Because they are using the abbreviated process, should the judges not confirm all the affirmative grounds, they will not answer the ground(s) that they could not confirm because a negative decision cannot be rendered in the abbreviated process. Thus, it is possible that if first instance had rendered three affirmative decisions (for example, partial simulation, exclusion of the *bonum prolis* on the part of both the petitioner and the respondent, and exclusion of the *bonum fidei* on the respondent), the judges could ratify the decision only on one or two of the three affirmative grounds, and not rule on the other(s). Mendonça explains: "A marriage that has been declared null on one or several grounds is a null marriage. Multiple declarations do not make a marriage more null. Therefore, the law permits the appeal court to confirm by decree only one ground among them which have received affirmative decisions."[38] Yet Mendonça warns: "But the appeal tribunal cannot confirm the affirmative sentence on one ground and then pronounce negatively on some or on all the others."[39] Mendonça argues: "if a second instance court were to *overturn* an affirmative sentence of the first instance court without submitting the cause to an ordinary examination, its decision would be *irremediably null* on two distinct grounds: a) absolute incompetence (c. 1620.1 …) and b) violation of the right of defense of the parties (c. 1620.7 …)."[40]

[38] A. Mendonça, "Irremediable Nullity of a Negative Sentence in Second Instance," in *SLC*, 5 (2009), p. 500 (=Mendonça, "Irremediable Nullity").

[39] *Ibid.*, See also, Maragnoli, "Alcune note," p. 193.

[40] *Ibid.*, p. 501.

Mendonça cites a number of Rotal decrees which pronounce null a second instance decree of confirmation which overturns an affirmative decision. He cites Arokiaraj who cautions: "canon 1682, §2 and *DC* art. 265 empowers the judge to place *alternatively*, that is, *disjunctively*, only two possible acts within the context of the abbreviated process, namely: 'confirmation of the affirmative sentence or admission of the cause to a new examination in a new grade of trial … Any other decision—especially the issuance of a negative decision … is affected by nullity, because it is pronounced by an *absolutely incompetent* judge.'"[41] However, the premise being put forward here is not to overturn an affirmative decision in the abbreviated process, but rather to call that affirmative decision by a different name using grounds available in the first instance joinder. Equivalent conformity recognizes the same facts and proofs, but names the nullity differently. In my opinion, this fits under the prescription of canon 1682, §2: it is a way for the second instance judges to confirm the first instance affirmative decision. By declaring equivalent conformity at the same time and in the same decree as the ratification, the judges are also making the process more efficient and getting the reply to the parties in good time.

3.4 — Confirming by Equivalent Conformity in the Abbreviated Process

As noted above, some authors argue that if the judges of second instance are going to consider new grounds in second instance, then the case must be opened to ordinary examination to ensure the right of defense is ensured. The right of defense would be ensured at the time of the joinder when the parties would be informed of the new grounds at issue and they could reply to them. These authors would not agree that equivalent conformity could be used in the abbreviated process. However, if the grounds were already named subordinately in the first instance joinder, then it would not be necessary to open the case to ordinary examination and name new grounds 'as if in first instance.' The parties' right of defense would have been ensured when the parties were informed of all the possible grounds during the first instance process.

Some authors do agree that the abbreviated process can be used to declare conformity of grounds. Montini asks the question: "Can a decree of equivalent conformity accompany the decree of ratification spoken of in canon 1682, §2?" He argues that it would not be possible since the *processus*

[41] *Ibid*., p. 503, where he is citing *c*. Arokiaraj, 28 May 2009, n° 4, in *SCL*, 5 (2009), p. 503.

brevior does not permit a change in the formula of the doubt (c. 1682, §2).[42] Yet, Montini acknowledges that if there were the possibility that in the *processus brevior* the formula of the doubt could be changed while respecting the right of defense and the confirmatory nature of the decree, then it would be possible to pronounce equivalent conformity since DC, art. 291, §3 does not expressly forbid it.[43] He then considers an example where the Rota and Signatura recognized that this was possible. In a decree March 15, 1999, the Apostolic Signatura rejected a complaint of nullity in a case where equivalent conformity had been pronounced by the Rota confirming a first instance decision of February 12, 1997. The Rota confirmed partial simulation: exclusion of the *bonum fidei* on the part of the petitioner man, whereas the first instance decision had found for nullity on the part of total simulation on the part of the petitioner man, and had stated that the subordinated ground was provided for ("*iam provisum per la simulazione dei sing[u]la bona da parte del medesimo*").[44] A complaint was made to the Apostolic Signatura of the irremediable nullity of the decision by reason of c. 1620.7 (denial of right of defense). Montini argues that to use the *processus brevior* to render an affirmative decision on one ground, and then declare it equivalently conforming is possible.

Other authors recognize that it is not always necessary to open a case to ordinary examination and they offer solutions that do not all strictly follow the law. Price argues that "the principle of substantial conformity of sentences can be applied to cases which are resolved by the abbreviated process of canon 1682, §2. If the judges of second instance have moral certitude regarding the nullity of the marriage based on the same proofs, but on a ground different from the one on which the first instance tribunal had rendered its affirmative decision, they may go ahead and confirm by a decree the preceding sentence."[45] Price does not speak of whether the grounds were in the joinder, or of the parties' right of defense. If the grounds were not in the first instance joinder of the issue, then they cannot be used in the abbreviated process.

42 Montini, "Alcune questioni processuali," p. 518.

43 *Ibid.*, pp. 518-519.

44 The ground in first instance had been formulated as: "If there is proof of nullity of marriage by reason of total simulation on the part of the petitioner man; subordinately, by reason of simulation of one of the goods of marriage on the part of the man." (*Se consti della nullità del matrimonio per simulazione totale da parte dell'uomo attore; subordinatamente per simulazione dei sing[u]la bona da parte del medesimo.*)

45 D. Price, "Conformity of Sentence in a Marriage Nullity Case," in *CLSANZP*, 41 (2007), p. 79, n° 3.

Another solution is to focus on invalidity, rather than on specific grounds. Mendonça asks the question: "Can the principle of 'substantial conformity' of sentences be applied in the 'abbreviated process'?" His solution avoids a direct response: "In my view, if the second instance judges have moral certitude concerning the invalidity of marriage based on the *same proofs*, the court should just go ahead and confirm the preceding sentence without getting into the discussion on the 'substantial conformity.' Should the second instance formally change the ground of nullity, it must proceed the way of ordinary examination."[46] Mendonça does not consider the possibility that the grounds might have been named subordinately in the first instance joinder, and thus be available to the judges of second instance.

What if the ground is not in the joinder and has not been formally admitted as a ground at any stage? Mendonça studies a decision *c*. De Jorio, 19 July 1967 in which this occurred where the judges wonder whether they may decide the case "on a ground not openly (formally) admitted"?[47] In this case it was not a question of adding a ground "as if in first instance." Rather, it was a question of considering a new legal name for the same juridic facts. Although this did take place, it does not seem to be within the current of accepted jurisprudence today. The issue is not so much whether the judge can decide the legal name for the ground, but rather whether the parties have been able to respond to that ground. If they do not know the name of the ground, they cannot exercise their right of defense.

4 — *Practical Considerations for the Joinder of the Issues*

The grounds of nullity chosen in the joinder depend on the input of the parties and the decision of the judges. The petitioner presents his or her understanding of the grounds in the petition; the respondent responds at the time of the citation. The judge is the one who has the entire view of the matter. It is up to the judge to choose the grounds of nullity. As Villeggiante highlights: it is the judge who gives the *nomen iuris* to the facts alleged in the *libellus*; it is the judge who searches for the object of the controversy;

[46] A. Mendonça, "The Structural and Functional Aspects of an Appeal Tribunal in Marriage Nullity Cases," Part 2, in *ME*, 124 (1999), p. 375 (= Mendonça, "The Structural and Functional Aspects").

[47] A. Mendonça, "Jurisprudential Approaches to Equivalent or Substantial Conformity of Sentences in Marriage Nullity Cases," in *StC*, 36 (2002), p. 358, citing *c*. De Jorio, 19 July 1967 (= Mendonça, "Jurisprudential Approaches to Equivalent or Substantial Conformity").

and it is the judge who determines the ground at issue.[48] The point that it is the judge who determines the grounds at issue is extremely important. The judge can determine the grounds *ex officio*.[49]

Lüdicke and Jenkins recall: "The formulation of the doubt is a decision of the *praeses* or the *ponens* … The decision is to be issued in the form of a decree … The basis for the formulation of the doubt is the assertion of the petitioner stated in the introductory *libellus* … and the response of the non petitioning party after the notification of the citation."[50] They state: "According to §3, the formulation of the doubt must clearly indicate by which ground or grounds the validity of the marriage is being challenged; that is, what ground or grounds will be decided during the course of the trial."[51] Once the terms of the controversy are set in the joinder of the issues, the case is instructed based on these terms. These are the possible reasons for nullity of consent. What begins with the petitioner and the *libellus*, grows into the judge's understanding of the truth of the matter through the joinder of the issue, the instruction of the case, and eventually the sentence.

The essential issue in naming the grounds is that it is part of the parties' right of defense to know the grounds at issue and to be able to respond to them. The parties have the right to be informed of the grounds at issue at the time of the joinder (and to react to them), and they have the right to know how those grounds were answered in the sentence. If the right of defense is seriously violated, the subsequent sentence is *irremediably* null (c. 1620.7° and DC art. 270.7°).

The grounds are named initially in the joinder of the issues (c. 1513, DC, art. 135). During the course of the instruction of the case, the ground(s) can be changed by decree. However, both c. 1514 and DC, art. 136 recall that the impetus to change the ground must come from the party. Moneta

48 VILLEGGIANTE, "Ammissione del libello e concordanza del dubbio," p. 296. This perspective is still clearly taught, as LÜDICKE and JENKINS, *Dignitas Connubii*, p. 238, n° 3 explain: "The formulation of the doubt is a decision of the *praeses* or the *ponens*." On p. 239, n° 8, LÜDICKE and JENKINS explain: "The formulation of the doubt does not have to agree with the grounds that the petitioner originally proferred …"

49 VILLEGGIANTE, "Ammissione del libello e concordanza del dubbio," pp. 322-323, n° 31. This point continues to be accepted, see: N. SCHÖCH, "I limiti del potere discrezionale del giudice al momento della concordanza del dubbio nel processo di nullità matrimoniale," in *QSR*, 13 (2003), p. 70 (= SCHÖCH, "I limiti del potere discrezionale del giudice").

50 LÜDICKE and JENKINS, *Dignitas Connubii*, p. 238, nn° 3-4; see also M. HILBERT, "La contestazione della lite (Cann. 1513-1516, 1677)," in *Forum*, 4 (1993), p. 68: "è il giudice l'autore della *contestatio litis*, sempre basandosi sulle dichariazioni delle parti" (= HILBERT, "La contestazione della lite").

51 LÜDICKE and JENKINS, *Dignitas Connubii*, p. 239, n° 8.

recalls: "The necessity of a petition by a party [to change the ground] flows from the basic rule that only the spouses are authorized to present an action of nullity of their own marriage. Such an action is not intended in generic terms, but is also precisely identified by the *causa petendi* … by the reason on which the petition of nullity is based. It pertains only to the spouses, as holders of the action, to bring such a cause … The judge may not supersede them in determining the reason on which the decision itself should be based; even if he were convinced he could better meet their interests in obtaining a declaration of nullity."[52]

4.1 — How to Formulate the Doubt

Montini recalls that it is the formulation of the doubt that directs the instruction of the case and determines the sentence.[53] Montini recommends that the doubt be formulated in Latin, using stereotypical terminology. He also recommends that there be explicit mention of the canon involved, so that there is a 'perfect correspondence' between the doubt formulated in the joinder, and the responses to the doubt in the sentence.[54] I do not agree that the doubt should be in Latin, but I do agree that it is best to be as formal and precise as possible naming the grounds. Judges should avoid mentioning the introductory canons on consent (cc. 1055 and 1057) in the formulation of the doubt, as well as general canons on juridic acts (cc. 125, 126), or the rights of the faithful (c. 219).[55]

Addressing the question of naming grounds in the joinder of the issues, Mendonça cites what might be the same case that went to the Signatura.[56] In the first instance case the grounds cited were "that the respondent's consent does not meet with the requirement of canon 1055 read in conjunction

[52] P. MONETA, "Determination of the Formulation of the Doubt and Conformity of the Sentence," in P. DUGAN and L. NAVARRO, eds., *Studies on the Instruction Dignitas Connubii. Proceedings of the Study Day Held at the Pontifical University of the Holy Cross, Rome, January 19, 2006*, Montreal, Wilson & Lafleur, 2006, p. 97 (= MONETA, "Determination of the Formulation of the Doubt"). The original Italian text can be found in *IE*, 18 (2006), pp. 417-438.

[53] G. P. MONTINI, *De iudicio contentioso ordinario. De Processibus matrimonialibus*. Pars dynamica, editio altera, PUG, Rome, 2009, p. 85 (= MONTINI, *De iudicio contentioso ordinario*).

[54] *Ibid*., p. 85.

[55] *Ibid*., p. 86. He cites a decree of the Apostolic Signature dated November 11, 2006, which urges tribunals to cite canons 1095-1107 which speak expressly of matrimonial consent.

[56] A. MENDONÇA, "The Principle of Substantial Conformity of Sentences Revisited," in *PCF*, 10 (2008), p. 183, note 87, citing a rescript of the Apostolic Signatura, dated 17 October 2006, Prot. n° 388899/06 CP (= MENDONÇA, "The Principle of Substantial Conformity of Sentences Revisited").

with canon 1057." When the case went to second instance, the second instance joined the grounds as "inadequate consent as per canon 1095 read in conjunction with canon 1057, §2 on the part of the respondent …" Mendonça asks the question:

> How can there be substantial conformity of sentences if the formula of the doubt does not name the ground(s)? … a clear determination of a ground or grounds of nullity of marriage is essential to do justice to a given case. Canons 1055 and 1057 do not define the grounds of nullity. The grounds of nullity are to be drawn from the canons on impediments (cc. 1083-1094), defects of consent (cc. 1095-1103), and on the canonical form of marriage (c. 1108, §1). And the grounds must be articulated clearly in the formula of the doubt because the parties have the right to know them and challenge them if necessary.[57]

Erlebach explains that a ground of nullity (*capo di nullità*) indicates a specific figure of nullity. For example, not just 'incapacity,' but includes what number of canon 1095 is involved; another example would be determining what kind of simulation is involved, not just simulation in general.[58] Pompedda reviews the principle that it is important not to name the grounds too generically, nor in too great detail, using the example of canon 1095.3°:

> CIC/1983 establishes that it is not sufficient to formulate the doubt at the Joinder of Issues: *An constet de nullitate in casu* … I hold that the *dubium* should be formulated in a generic form simply by using the words of canon 1095.3. The *dubium* would read then as follows: Has the nullity of the marriage been proven based upon the incapacity of … at the time of consent to assume the essential obligations of matrimony?
>
> Why this formulation rather than a formulation such as … 'based on the incapacity of … to assume the obligation of the *bonum coniugum* or the *bonum prolis*?' The reason not to be more specific in enumerating is two-fold. To indicate specifically to which essential obligation the person is incapable in the *dubium* would mean to refer to a cause of the incapacity. Just as in the case of a defect of discretion one does not specify in the *dubium* if this defect refers to the will, or if it refers to an incapacity to evaluate the motivation of the decision, etc., so here too one would not specify the cause …[59]

It would also be too limiting to name the source of the incapacity (i.e., alcoholism, narcissism, etc.). Another example of the balance between specificity

[57] A. MENDONÇA, "Correct 'Formula of Doubt' in a Marriage Nullity Case," in *SCL*, 2 (2006), p. 417 (= MENDONÇA, "Correct 'Formula of Doubt'").

[58] G. ERLEBACH, "Il 'capo di nullità' secondo la giurisprudenza della Rota Romana," in *QSR*, 19 (2009), p. 136 (= ERLEBACH, "Il 'capo di nullità'").

[59] M.F. POMPEDDA, "Incapacity to Assume the Essential Obligations of Marriage," in R. SABLE, ed., *Incapacity for marriage. Jurisprudence and Interpretation.* Acts of the III Gregorian Colloquium, Rome, PUG, 1987, pp. 193-194.

and generality comes from Erlebach: "Incapacity to exercise discretionary judgment in the petitioner, according to canon 1095.2" as a general but acceptable formulation, whereas "Incapacity arising from alcoholism resulting in a grave defect of discretionary judgment in the petitioner, according to canon 1095.2" would be too specific.[60] Thériault highlights how grounds should be named in a joinder: "'Is the marriage between A. and B. null and void on the ground of grave lack of discretion of judgment on the part of the respondent concerning the essential matrimonial rights and obligations to be mutually given and accepted (c. 1095.2)?' is precise enough technically."[61]

Grounds of nullity must refer explicitly to one or the other party, or both.[62] Although nullity of consent can be found in one or both parties, when subordinating grounds, the grounds must be in the same party. Thériault gives examples of grounds that are subordinated incorrectly because they do not address the same person.[63]

To summarize, in the joinder: grounds must be explicitly named, based on the canons concerning consent (cc. 1095-1107), ideally including the canon number or language directly from the canon for reference, and specifically naming the party whose consent is at issue. It is not necessary to go beyond the words of the canon to the proofs that will arise during the investigation: namely, the joinder is not the place to highlight the source of an incapacity, the quality that was in error, the condition that was not fulfilled, etc.

4.2 — Multiple Grounds in a Joinder

When more than one ground is at issue, they are considered either integrated (compatible) or segregated (incompatible). Mendonça explains:

> The basic principle to be kept in mind is: when two grounds are theoretically intrinsically incompatible they must be segregated and one or the other(s) heard only subordinately. On the other hand, when certain grounds are compatible they may be integrated, that is, heard as equally principal grounds of nullity provided that there is sufficient evidence.[64]

[60] G. ERLEBACH, "Il 'caput' nelle cause di nullità matrimoniale. Abbozzo degli aspetti normativi et dottrinali," in J. KOWAL and J. LLOBELL, eds., *«Iustitia et iudicium» Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore de Antoni Stankiewicz*, Libreria editrice Vaticana, Vatican City, 2010, vol. 3, p. 1768 (= ERLEBACH, "Il 'caput' nelle cause di nullità").

[61] THÉRIAULT, "'Subordinate' Grounds," p. 267, note 38.

[62] ERLEBACH, "Il 'capo di nullità,'" p. 136.

[63] THÉRIAULT, "Les chefs «subordonnés»," p. 473.

[64] A. MENDONÇA, "Practical Aspects of Using Multiple Grounds in Formal Marriage Nullity Cases," in *StC*, 30 (1996), p. 97 (= MENDONÇA, "Practical Aspects of Using Multiple Grounds").

Grounds may be separated either by 'and', meaning that each ground in the joinder must be addressed in the decision, or by 'or.'

4.2.1 — *Grounds are 'Absorbed' or 'Contained' in One Another*

Terminology makes it clear that certain grounds are logically connected, namely, one ground can 'absorb' another, and one ground can 'contain' another. Maragnoli explains what it means for one ground to be 'absorbed' into another: when an affirmative response given to one ground means that it is logically impossible to examine a defect on the other grounds.[65] In other words, the grounds are incompatible. Maragnoli gives typical examples, namely, total and partial simulation. If the affirmative decision finds for total simulation, an exclusion of marriage itself, it is not possible to find for partial simulation whose premise is that the person wants to marry, but excludes an essential property or element. Maragnoli takes this example a step further: if the judges find for total simulation, partial simulation could not receive an affirmative reply (because that would imply that the simulating person 'wanted' to marry, which would conflict with total simulation on that person's part); nor could the judges find in the negative on the ground of partial simulation (because that would mean—absurdly—that the person wanted the bond of indissolubility with the partner when, as the same time, the person did not want to marry).[66]

Another example would be simulation and incapacity grounds, which are logically incompatible. Noteworthy is Maragnoli's explanation of what it means that one ground is 'absorbed' in another. He cites Stankiewicz: "a declaration of absorption of one ground in a preceding ground cannot be equated with a negative decision on that ground, and even less can it be equated with an affirmative decision; rather, it is merely the absence of judgment made by logical necessity."[67] Thus, in a sentence where one of the grounds in the joinder has been declared to be 'absorbed' into the other, this means that the tribunal has not pronounced on that ground; or more

[65] Maragnoli, "Alcune note," p. 195; see also Maragnoli, "La formula del dubbio (artt. 135-137)," p. 114.

[66] Maragnoli, "La formula del dubbio (artt. 135-137)," p. 114.

[67] Maragnoli, "Alcune note," p. 196, note 8, citing *c*. Stankiewicz, 22 March 1994, in *IE*, 7 (1995), p. 645: "declaratio absorptionis eiusdem capitis in capite praecedenti non potest aequiparari negativae sententiae circa illud, eoque minus sententiae affirmativae, sed merae abstinentiae a iudicio ferendo, a logica necessitate inductae."
See also Maragnoli, "La formula del dubbio (artt. 135-137)," p. 114, note 53.

precisely, it means that the tribunal has declared that it cannot pronounce because of the logical improbability of such a pronouncement.[68]

Maragnoli, following Llobell, distinguishes a ground which is 'absorbed' in another from a ground which is 'contained' is another. When one ground is 'contained' in another, logically both grounds would have received an affirmative decision. Maragnoli sees this in some cases where different numbers of canon 1095 are being examined and could have been affirmative. In such cases, the response would be '*provisum in primo*.'[69] This is different from absorption because when one ground is absorbed in another, the response to one ground necessarily is negative if the response to the other is affirmative.[70]

4.2.2 — *Compatible/Cumulative/Integrated Grounds*

When more than one ground of nullity is alleged, those grounds should be listed in the joinder indicating to which person they apply. When grounds are separated by 'and,' this indicates that it would be possible to find in the affirmative on all grounds. Thus, grounds indicating different persons would be separated by 'and.' For example: "is the consent invalid by reason of total simulation in the petitioner and in the respondent?" Both are considered principal grounds and both must be answered by the judges.

Grounds in the same person could also be separated by 'and' if the grounds could all be found to have invalidated consent at the same time. Thus, for example: "is the consent invalid by reason of partial simulation, exclusion of the *bonum fidei*, and *bonum prolis*, and *bonum sacramenti* on the part of the petitioner?" Each of these grounds could receive an affirmative response. They are considered compatible or integrated grounds.

As noted above, Maragnoli speaks of grounds that are contained in one another: a larger, more encompassing ground can contain a more precise ground. If the judges find in the affirmative on the larger, more general and encompassing ground, they would also find in the affirmative on the lesser ground. The example he uses is c. 1095.1°: someone who lacks the use of reason also cannot exercise the discretionary judgment required in c. 1095.2°.[71] Thus, the consent is invalid on the primary ground, as well as on the grounds that the primary ground encompasses.

[68] *Ibid*., p. 197.
[69] *Ibid*., p. 197, note 10: see example cited of *c*. Bruno, April 23, 1993.
[70] *Ibid*., pp. 196-197.
[71] Maragnoli, "La formula del dubbio (artt. 135-137)," pp. 110-111.

4.2.3 — *Incompatible/Alternative/Segregated Grounds*

When it is not logical to find in the affirmative on more than one ground in the same person, the grounds must be formulated as alternatives. Alternatives are listed by using 'or.' When grounds are separated by 'or' in the same party, they are considered mutually exclusive. When grounds are mutually exclusive, if one ground receives an affirmative response, the other ground would necessarily receive a negative response if it had to be answered. For example: "is the consent invalid by reason of total simulation on the part of the petitioner or partial simulation, exclusion of the *bonum fidei* on the part of the petitioner?"

Yet if the grounds were listed subordinately, it would be possible not to give a response to the second ground should the first ground receive an affirmative decision. When wording such incompatible grounds subordinately in a joinder, the judge would write: "is the consent invalid by reason of total simulation on the part of the petitioner or, if negative, subordinately, partial simulation, exclusion of the *bonum fidei* on the part of the petitioner?" Mutually exclusive grounds in the same person can be listed subordinately so that only one ground receives a response.

4.2.4 — *Responses to Subordinate Grounds: Not Proposed (Non Proponi) or Provided in First Response (Provisum in Primo)*

There are different responses possible to subordinate grounds, typically: "*non proponi*" (it is not proposed) and "*provisum in primo*" (provided in the first response). Mendonça gives examples of how theses responses are used:

> …. the grounds originally determined were exclusion of indissolubility. The first instance decision was negative on the proposed ground. At the Rota, the ground of incapacity to assume the essential obligations of marriage on the petitioner's part was added to be dealt with as if in first instance but only subordinately. The Rotal decision of 26 July 1989 was affirmative on exclusion of indissolubility. The *turnus c.* Faltin also pronounced affirmatively on the same ground, but responded to the subordinate ground as: "Ad alterum caput: *Non proponi*." What does this answer really mean in terms of the court's obligation to respond to each ground determined in the *litis contestatio*? Does it mean that it has been absorbed in the principal ground? Or, in view of proof of the capacity to elicit a positive act of the will in the exclusion of indissolubility, the subordinate ground could not be sustained, in which case the court's decision could be interpreted as being negative?[72]

[72] MENDONÇA, "Practical Aspects of Using Multiple Grounds," p. 103, note 40, which cites a typical Rotal practice in a decision *c.* Faltin, 25 July 1990 (see *ME*, 115 (1990), pp. 521-533).

'Non proponi' does not mean that a negative decision has been rendered. Rather, it means that *if* both grounds had had to be answered, a negative decision would have been rendered because the grounds are mutually incompatible. However, in fact, no decision was rendered on this subordinate ground. As Mendonça notes, the subordinate ground was absorbed into the principal ground.

In another Rotal decision, Mendonça notes that the court found in the affirmative regarding c. 1095.1° and regarding c. 1095.2° and 1095.3° they found: "*provisum in primo*." In other words, there was no need to find in the affirmative on the subsequent ground because the ground that most clearly demonstrated the nullity of consent had been argued. "*Provisum in primo*" is used one ground can encompass others that have been found in the affirmative. The ground that was not answered is said to have been cumulative in the first ground.

4.3 — Subordination of Grounds

As Schöch notes, although the law presumes that petitioners will name the reasons for nullity in their petitions, the law does not expect parties to know which grounds may be heard together and which must be heard subordinately. That is the role of the judge.[73] Hilbert explains that when naming the grounds, the doubts should be formulated in such a way that one ground is the *principal ground*, with the other grounds listed subordinately.[74] He states: "The decree of the judge should be precise and clear enough regarding the terms of the controversy, but also should be general enough to include all the possible grounds."[75] Maragnoli speaks of the subordination of grounds, noting that it is common usage to place certain grounds subordinately with respect to other grounds. Thus, the joinder should read: "If there is proof of nullity of marriage on the ground of … and if the decision is negative on this ground (*quatenus negative*), on the ground of …"[76] Maragnoli cites Schöch, who states that the judge must word grounds subordinately that are incompatible.[77]

Montini explains that grounds can be structured in either a coordinated or subordinated way. He explains: "Subordination of grounds indicates a

73 Schöch, "I limiti del potere discrezionale del giudice," 13 (2003), p. 74.
74 Hilbert, "La contestazione della lite," p. 15.
75 *Ibid.*, p. 16.
76 Maragnoli, "La formula del dubbio (artt. 135-137)." p. 111.
77 *Ibid.*, p. 112, where he cites Schöch, "I limiti del potere discrezionale del giudice", pp. 74-75.

dependence among the grounds to which the judge must respond in the sentence."[78] When grounds are incompatible, it is necessary to list them subordinately. Montini gives an example: "Whether the nullity of the marriage has been proven by reason of exclusion of the *bonum prolis* on the part of the woman respondent, and subordinately, by reason of fear put on the woman." In a case of simulation, there is no consent; in a case of fear, there is consent, but it is invalid because the person was not able to consent freely.[79] He explains the following grounds are incompatible: c. 1095.2° and 1101, §2; 1099 and 1101, §2. Montini notes that it is rare to see Rotal cases where the grounds have been formulated subordinately.[80]

Even though formulating grounds subordinately is rare at the Rota, Montini sees formulating grounds subordinately as possibly very useful for formal or equivalent conformity. Instructing a case on both the principal and the subordinate grounds makes it easier to deal with it in the sentence. He goes back to his example: a case where the ground is simulation, and subordinately, fear. In first instance there is an affirmative decision on simulation; in second instance the decision is negative on simulation, but affirmative on fear. It might be possible to declare conformity of sentence.[81]

4.3.1 — *Which Grounds Can be Subordinated?*

A commentator on the 1917 Code explained: "grounds are integrated or separated. Grounds are integrated when considered as equal, with the possibility of the marriage being proved null on each of these grounds at the same time. They are separated when the case is tried primarily on one ground and if this receives a negative decision only then another ground is tried."[82] Taylor explained: "Some grounds of nullity are incompatible. They are

78 MONTINI, *De iudicio contentioso ordinario*, p. 86.
Speaking of coordinated (compatible) or subordinated (incompatible) grounds is typical, see M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 5th edition, Rome, Ediurcla, 2006, p. 370.

79 MONTINI, *De iudicio contentioso ordinario*, p. 87: "An constet de nullitate matrimonii ob exclusum bonum prolis ex parte mulieris conventae, et subordinate, ob metum in mulierem incussum."

80 *Ibid*., p. 87. At footnote 201, he gives an example of a Rotal case where the grounds were formulated subordinately, *c*. Faltin, July 25, 1990, in *ME*, 115 (1990), p. 523: "An constet de nullitate matrimonii, in casu, ob exclusum bonum sacramenti ex parte viri, et, subordinate, ob eiusdem viri incapacitatem obligationes essentiales matrimonii adsumendi."

81 *Ibid*., p. 88.

82 G. TAYLOR, *Catholic Marriage Tribunal Procedure. An Introduction*, Bangalore, India, Theological Publications in India, 1981, p. 237.

mutually exclusive and therefore they must be segregated."[83] He concludes: "The golden rule is: always integrate multiple grounds when this is possible."[84]

Stankiewicz addresses the subordination of specific grounds:

> *Total and partial simulation*: The jurisprudence of the Rota by common consent teaches that it is not at all possible for total simulation to be augmented by any sort of partial simulation … these two types of simulation cannot stand together … and therefore cannot be admitted in any judgment except subordinately. Indeed, it cannot happen that a person at the same time rejects marriage completely and still wishes one of its forms.[85]

Simulation and fear are also considered incompatible grounds: "The most common jurisprudence of this Tribunal denies that the invalidity of marriage can be declared from both … simulation and fear existing simultaneously in the same person … because fear supposes consent, while simulation excludes it."[86] In the case of these two grounds, the primary ground would be "simulation (and this is true of any kind of simulation … total or partial, because there is a true defect of marriage consent), secondarily … or subordinately from grave fear, inasmuch as if the defect of consent is not proven, a step is made further to the other ground."[87] Stankiewicz acknowledges that some judges find that partial simulation and fear can co-exist: "partial simulation, since it does not exclude all the essential elements of full consent, can be combined with the action of invalidity from the ground of force and fear."[88]

Provost also speaks of the incompatibility between "incapacity and lack of liberty" (force or grave fear and *dolus*).[89]

Simulation and lack of discretion of judgment: "marriage cannot be simultaneously null in the same person from this double ground, so that the same person and at the very same time would be incapable of eliciting consent and at the same time be capable of willing the exclusion of marriage or of restricting or of limiting the object of matrimonial consent."[90] Similarly, simulation and inability to assume essential obligations of marriage are

83 *Ibid.*, pp. 237-238.

84 *Ibid.*, p. 238.

85 A. Stankiewicz, "Recent Jurisprudence of the Roman Rota Concerning Total and Partial Simulation," in W. Woestman, ed., *Simulation of Marriage Consent. Doctrine, Jurisprudence, Questionnaires*, Ottawa, Saint Paul University, 2000, p. 199 (= Stankiewicz, "Recent Jurisprudence of the Roman Rota").

86 *Ibid.*, p. 200.

87 *Ibid.*, p. 200.

88 *Ibid.*, p. 201.

89 Provost, "Jurisprudential and Procedural Approaches," p. 108.

90 Stankiewicz, "Recent Jurisprudence of the Roman Rota," p. 201.

incompatible.[91] As Provost explains: "incapacity and simulation are traditionally considered incompatible grounds."[92]

4.3.3 — *Order of Subordination of Grounds*

There is an order to the subordination of some grounds: for total and partial simulation, the court must begin with total simulation and then move to partial simulation, not the other way around. Stankiewicz explains: "once total simulation of consent has been rejected, partial simulation could be proven, provided the two grounds be subordinated concordantly."[93] If the ground of total simulation were judged not proven (negative), then the judges would examine partial simulation. When there is a specific ordering to subordinate grounds, the judges do not have the freedom to choose to examine whichever ground they will find in the affirmative first, and then consider the remaining ground 'subordinately.' Rather, the principal ground must be considered first. Studying a case in which total simulation as well as partial simulation was alleged, Mendonça explains: "As a principle, it is only when the principal ground is dismissed as unproven that the 'subordinated' ground is addressed."[94] Thus, as an example in this case, total simulation would be the principal ground and should be addressed first, and only should that decision be negative, would any form of partial simulation be considered. Thériault also explains that for a ground to be 'subordinate' to another, there is a relationship of inferior to superior, a relationship of logical dependence.[95]

Thus, the theory that one ground can be absorbed into one another only goes in one direction, as Maragnoli makes clear: if the judges find in the affirmative for partial simulation, then they must necessarily pronounce in the negative for total simulation. This is so because the judges must first evaluate the 'absorbing' ground, and then the one that is absorbed. If they find in the negative for the absorbing ground (i.e. total simulation), then they must examine the ground that is absorbed.[96]

This logical precedence of total simulation over partial simulation does not seem as clear regarding other grounds of nullity. Thus, for other grounds,

[91] *Ibid.*, p. 202.

[92] PROVOST, "Jurisprudential and Procedural Approaches," p. 108.

[93] STANKIEWICZ, "Recent Jurisprudence of the Roman Rota," p. 199.

[94] MENDONÇA, "Jurisprudential Approaches to Equivalent or Substantial Conformity," p. 352, commenting on a 5 December 1964 decision *coram* De Jorio.

[95] THÉRIAULT, "Les chefs «subordonnés»," p. 472.

[96] MARAGNOLI, "Alcune note," p. 195; see also MARAGNOLI, "La formula del dubbio (artt. 135-137)," pp. 114-115, footnote 54.

the ground that is listed first in the joinder would be considered the 'principal' ground, and the subsequent ground(s) would be considered the subordinate ground(s).

4.3.4 — *Finding for Conformity of Sentence*

As Beal recalls: "The hallmark of equivalent conformity is that, despite their disagreement about the ground of nullity, two sentences agree on the relevant facts and proofs."[97] It is clear from the literature that equivalent conformity may be declared in the second instance decision itself, or in a separate decree.[98] The examples noted at the beginning of this article were all cases where the equivalent conformity was declared by another *turnus* of judges after the two separate affirmative decisions were rendered.

If judges in second instance do confirm a decision on a subordinate ground and declare it to be equivalently conforming to the first decision, is that a case of issuing a decision "'*ultra petitum*' or beyond the legitimate scope of the trial"?[99] I do not think so if the grounds were in the first instance joinder. If the judges had chosen to confirm an affirmative decision on a ground not contained in the joinder then there might be nullity.

Is it necessary that the parties be aware of the possibly that a decision could be declared equivalently conforming? Or are the judges able to declare equivalent conformity without informing of the parties of this possibility—provided the parties are aware of the different grounds at issue? This is a disputed question. One way to resolve the dispute would be to ensure that whenever grounds are named subordinately, the parties are also informed that there is a possibility that the tribunals involved could find for different grounds and possibility declare equivalent conformity. Adding such a statement when informing the parties of the grounds at issue would ensure that their right of defense is protected. If the parties disagree with this possibility, they could object and the judges would be forewarned. This same information could be shared with the parties when the case comes to second instance and the judges seek the input of the defender of the bond and the parties (DC, art. 265, §1). Two important principles are at issue. To protect their right of defense, the parties must know of the grounds at issue and have the chance to respond to those grounds. Yet, if the first instance tribunal names the grounds in a subordinate fashion in the first instance joinder, then the

97 BEAL, "Conformity of Sentences: Practical Issues," p. 1984.

98 *Ibid.*, pp. 1982-1983; see also BEAL, "What is an Appellate Court to Do?" pp. 389-394.

99 BEAL, "What is an Appellate Court to Do?" p. 376.

parties would be aware of all the possible grounds. To protect the parties' rights, it would be helpful to inform them that the subordinate grounds might be found equivalently conforming.

Conclusion

A recent publication of English translations of Rotal decisions helps demonstrate different possibilities that arise in second instance. In a decision of May 27, 1987, the first instance joinder investigated nullity of consent "on the grounds 1) of a defect of matrimonial consent due to her husband's having placed an unfulfilled condition, if negative on the first ground, 2), due to the exclusion of the *bonum sacramenti* by both parties."[100] The first instance judges found in the affirmative on the first ground. In second instance at the Rota, the case was opened to ordinary examination and the following *dubium* was set:

> 1) Is the nullity of the marriage in the case proven on the ground of a defect of matrimonial consent due to the husband's attaching a condition placed but not fulfilled or, if negative, is the nullity of the marriage in the case proven on the ground of exclusion of the *bonum sacramenti* by both parties?
>
> If the decision is negative to the first question and affirmative to the second question, then
>
> 2) Are the affirmative decisions in first and second instance to be confirmed and declared conforming for all the effects of law?[101]

The judges at the Rota answered the joinder: "Affirmative as to the first, that is, the nullity of the marriage has been proven in this case on the grounds of a placed but unfulfilled condition on the part of the respondent; the second, not considered."[102] In other words, the judges at the Rota accepted the subordination of the grounds and found *non proponi* for the second ground.

If the joinder is well formulated, such that all possible grounds are clearly named, and any incompatible grounds are subordinated, both first and second instance judges will have more freedom to evaluate the evidence in light of their consciences, and render a just and efficient decision.

[100] *C*. BOCCAFOLA, 27 May 1987, in VONDENBERGER, ed., *Rotal Jurisprudence*, p. 2, n° 2.
[101] *Ibid*., p. 3, n° 2.
[102] *Ibid*., p. 17, n° 16.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 643-660
doi: 10.2143/STC.49.1.3082862

CANON LAW HISTORICAL BACKGROUND OF CATEGORIES OF THE CANONICAL SINGULAR ADMINISTRATIVE ACTS

SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.PRAEM.*

SUMMARY — A singular administrative act is a decision bound to ecclesiastical executive power, which creates a right regarding certain individuals. Although according to the law in effect in itself it is not a legal norm; but at first in the matured medieval canon law it was considered as such, later, however, in the footsteps of accurate distinctions made by jurisprudence, it was judged not to be regarded as a legal norm. Singular decision is, right because of its administrative character, not to be mixed up with the decision made in a judicial process—be it contentious or penal—, in spite of the fact, that in many cases the competent ecclesiastical authority's decision to make an administrative act is in order to avoid trial or to safeguard the reputation of the Church. Singular decree, that is decretum singulare (and its most characteristic kind the singular precept: preceptum singulare), rescript (rescriptum), privilege (privilegium), dispensation (dispensatio), and other acts not forming a separate group, issued by the competent ecclesiastical authority and inserted into the law in effect, had been known also in the earlier law. The singular administrative acts in the Latin canon law in effect, have an old tradition—generally going back to Roman Law—, and the canonical norms relating to them have broadened continuously, especially due to the ecclesiastical legislation of the matured middle ages, and sequentially in the modern age too.

RÉSUMÉ — Un acte administratif singulier est une décision liée au pouvoir exécutif ecclésiastique et qui crée un droit relatif à certaines personnes. Bien qu'il soit conforme au droit en vigueur, l'acte administratif singulier ne constitue pas une norme juridique. Il est vrai que, dans le droit canonique du Moyen-Âge tardif, les actes en question étaient considérés comme tels. Par la suite, cependant, et en conséquence de la formulation de distinctions précises par la jurisprudence, on a fini par décider que cet acte ne pouvait être regardé comme une norme juridique. Une décision singulière, en vertu

* Doctor of the Hungarian Academy of Sciences (Jurisprudence and Political Sciences, 2010). President, PPCU (2011). Chairman of the Hungarian Canon Law Association (2006).

même de son caractère administratif, ne doit pas être confondue avec la décision rendue dans un processus judiciaire — contentieux ou pénal. Il en est ainsi en dépit du fait que, dans bien des cas, la décision de l'autorité ecclésiastique compétente de poser un acte administratif vise à éviter un procès ou à préserver la réputation de l'Église. Le décret singulier, soit le decretum singulare (et son espèce la plus caractéristique, le précepte singulier, ou preceptum singulare), le rescrit (rescriptum), le privilège (privilegium), la dispense (dispensatio), sans former un groupe d'actes séparés, émanent tous de l'autorité ecclésiastique compétente et trouvent leur lieu d'insertion dans le droit. En fait le droit ancien les connaissait déjà. Dans le droit canonique latin, la tradition des actes administratifs singuliers a connu une longue histoire qui, pour l'essentiel, remonte au droit romain. La portée des normes canoniques qui s'y rapportent n'a cessé de s'élargir, notamment depuis la fin du Moyen-Âge et de ce qui s'est produit par la suite, dans les temps modernes.

Introduction

"Sicut Romana ecclesia omnium ecclesiarum disponente Domino mater est et magistra, ita etiam nos, qui eidem ecclesiae, licet immerit, supernae dispositionis providentia praesidemus, et prout Dominus nobis ministraverit, consultationibus respondere cogimur singulorum, et quae videntur dubia apostolicae circumpspectionis providentia declarare."[1] This excerpt of Pope Alexander III's letter (1159-1181), which got its place in the *Liber Exta* 1. 3. 1, must be kept in mind necessarily if we want to understand the legal base, character, classification and interpretation of medieval administrative acts that led to the categories of the singular administrative acts of the current canon law.

[1] X 1. 3. 1: Sicut Romana ecclesia omnium ecclesiarum disponente Domino mater est et magistra, ita etiam nos, qui eidem ecclesiae, licet immerit, supernae dispositionis providentia praesidemus, [et] prout Dominus nobis ministraverit, consultationibus respondere cogimur singulorum, et quae videntur dubia apostolicae circumspectionis providentia declarare. Sane Quaesitum est a nobis ex parte tua, utrum, si alicuius causa inter aliquos delegatis iudicibus sublato remedio appellationis committitur, et literis apostolicis altera pars munita, quibus ei generaliter est indultum, ut libere sibi liceat appellare, si in vocem appellationis proruperit, an eius in eadem causa debeat appellationi deferr? Huic igitur Inquisitionis tuae praesentibus literis taliter respondemus, quod eius in hac parte appellatio non debet admitti, postquam est causa iudicibus appellatione remota commissa quia speciae mandatum derogat generali. Ae. FRIEDBERG (ed.), *Corpus iuris canonici*, Lipsiae, 1881, vol. 2 (hereafter FRIEDBERG II), p. 16; cf. *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, 2nd ed., ed. P. JAFFÉ – G. ATTENBACH, curaverunt LOEWENFELD, S. [JL]-KALTENBRUNNER, F.[JK]-EWALD, P.[JE], I. Lipsiae, 1885, JL 12293.

Singular administrative act is a decision bound to ecclesiastical executive power, which creates a right regarding certain individuals.[2] Although according to the law in effect in itself it is not a legal norm; but at first in the matured medieval canon law it was considered as such, later, however, in the footsteps of accurate distinctions made by jurisprudence, it was judged not to be regarded as a legal norm. Singular decision is, right because of its administrative character, not to be mixed up with the decision made in a judicial process—be it contentious or penal—, in spite of the fact, that in many cases the competent ecclesiastical authority's decision to make an administrative act is in order to avoid trial or to safeguard the reputation of the Church.[3] This administrative act, however, is not the result of the contentious or penal trial. Although the legal material, that can be found in canons 35-93 of the new Code of Canon Law, that was promulgated on the 25th January 1983, has presently a new and comprehensive title: *De actibus administrativis singularibus*, yet the categories applied in it had already existed in the preceding law. Singular decree, that is *decretum singulare* (and its most characteristic kind the singular precept: *preceptum singulare*), rescript (*rescriptum*), privilege (*privilegium*), dispensation (*dispensatio*), and other acts not forming a separate group, issued by the competent ecclesiastical authority and inserted into the law in effect, had been known also in the earlier law. The three principal types are treated in the CIC (1917) consecutively and separately as parts of the general norms in canons 36-86, under the titles: *De rescriptis*[4], *De privilegiis*[5], and *De dispensationibus*[6]. But further rules regarding this administrative form, besides the general norms, were found dispersedly in the entire earlier Code. In this the CIC (1917) followed the *Corpus iuris canonici*, which collected and designated the old legal material, that relates to the above mentioned three administrative categories, under separate titles both in the *Liber Extra* and the *Liber Sextus*. Those texts of the sources of law, which explain also the singular administrative decisions as well as their formal and material criteria, further could be found in a number of other places and under different titles, too. Before we come to the demonstration of the material and classification of the individual canonical collections, important to note that the *Regulae iuris*[7], compilled by

[2] P. ERDŐ, *Egyházjog*, 5th ed., Szent István Kézikönyvek 7, Budapest, 2014, p. 115.

[3] E. LABANDEIRA, *Tratado derecho administrativo canonico*, 2nd ed., Pamplona, 1993, pp. 292-294.

[4] CIC/17, cc. 36-62; cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, Parisiis –Tornaci – Romae, 1949, vol. 2, pp. 278-479.

[5] CIC/17, cc. 63-79; cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, vol. 2, pp. 481-653.

[6] CIC/17, cc. 80-86; cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, vol. 2, pp. 671-771.

[7] Cf. S. HAERING and H. SCHMITZ (eds.), *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico*, Barcelona, 2008, pp. 730-731.

Gregory IX (1227-1241), dedicated one sentence (*sententia*) from nine, and the enumeration linked to Boniface VIII (1294-1303) sixteen sentences from eighty-eight to such topic, that affect those principles which are to be applied during the making and observing ecclesiastical decisions. These are in regard of the *Decretales Gregorii* the 1[8]; and in the *Liber Sextus* the 7[9], 15-16[10], 28[11], 30[12], 34-35[13], 42[14], 46[15], 48[16], 54[17], 57[18], 61[19], 74[20], 77[21], 80[22].

Both, the classic, the post-classic and the Justinian Roman legislation and legal system had significant influence upon the crystallization of the Church's own internal law, the means of legal technique, legal principles, legal categories and their terminologies that can be found in the early and matured medieval canon law.[23] In spite of this those assertions that regard the system of canon law merely an adaptation of Roman Law, are ill-grounded, because the Church, as the New Testamental people of God, has been operating from the time of Her foundation among such well determined doctrinal and disciplinary frameworks, that are bound fundamentally and essentially to the person of Jesus Christ, His teaching and Church-founding act.[24] The presence

8 X RJ 1 – Omnis res per quascunque causas nascitur, per easdem dissolvitur. FRIEDBERG II. 927.

9 VI RJ 7 – Privilegium personale personam sequitur et extinguitur cum persona. FRIEDBERG II. 1122.

10 VI RJ 15 – Odia restringi et facores convenit ampliari. VI RJ 16 – Decet beneficium concessum a Principe esse mansurum. FRIEDBERG II. 1122.

11 VI RJ 28 – Quae a jure communi exorbitant nequaquam ad consequentiam sunt trahenda. FRIEDBERG II. 1122.

12 VI RJ 30 – In obscuris minimum est sequendam. FRIEDBERG II. 1122.

13 VI RJ 34 – Generi per speciem derogatur. VI RJ 35 – Plus semper in se contimet, quod est minus. FRIEDBERG II. 1123.

14 VI RJ 42 – Accessorium naturam sequi congruit principalis. FRIEDBERG II. 1123.

15 VI RJ 46 – Is, qui in ius succedit alterius, eo iure, quo ille uti debetit. FRIEDBERG II. 1123.

16 VI RJ 48 – Locupletari non debet aliquis, cum alterius iniuria vel iactura. FRIEDBERG II. 1123.

17 VI RJ 54 – Qui prior est tempore, potior est iure. FRIEDBERG II. 1123.

18 VI RJ 57 – Contra eum, qui legem dicere potuit apertius, est interpretatio facienda. FRIEDBERG II. 1123.

19 VI RJ 61 – Quod ob gratiam alicuius conceditur, non est in eius dispendium retorquendum. FRIEDBERG II. 1123.

20 VI RJ 74 – Quod alicui gratiose conceditur, trahi non debet ab aliis in exemplum. FRIEDBERG II. 1124.

21 VI RJ 77 – Rationi congruit, ut succedat in onere, qui substituitur in honore. FRIEDBERG II. 1124.

22 VI RJ 80 – In toto partem non est dubium contineri. FRIEDBERG II. 1124.

23 Cf. J.-L.THIREAU, *Introduction historique au droit*, Paris, 2001, pp. 100-105. A. P. SCHIOPPA, *Storia del diritto in Europa. Dal medioevo all'età contemporanea*, Collezione di testi e di studi, Bologna, 2007, pp. 28-29.

24 P. ERDÖ, *Theologie des kanonischen Rechts. Ein systematisch-historischer Versuch*, Münster, 1999, pp. 100-101; cf. Sz. A. SZUROMI, "Authority and Sacramentality in the Catholic Church. A Canonical-Theological Schema," in J. I. ARRIETA (ed.), *Jus divinum: XIII Congresso*

of the essential effect of Roman Law may be found most conspicuously in the general norms (*normae generales*) of canon law, in the practical operation of the Roman Curia, and in the ecclesiastical canonical procedural law. Inside these themes we should refer on the adaptations—in regard of canon law in effect—in relation to the species of canonical law (its genre, external form, content) and their binding power; canonically significant characteristics of the natural person; desuetude and usucaption; and the reception of the order of litigation of the Age of Caesars into procedural law. The canonical collections of the 11th century from among the singular administrative acts deal with *rescriptum, privilegium* and *dispensatio*. Example for this is the *Decretum Burchardi Wormatiensis* (1004-1022) Book I[25] and XIII[26] (e.g., BW 1. 29[27]); the *Collectio canonum Anselmi Lucensis* (1081-1083)[28] Book VI[29] (e.g., Ans. 6. 58-59[30]); moreover there is the textual family of the *Decretum* of St. Ivo of Chartres (ID 4[31] and 5[32]), and also the family of *Tripartita* 1. 45. 2.[33] This is true also in case of the *Summa de casibus*, which was compiled by Bartholomeus de Pisa in 1338 (e.g., Rossiyskaya Nationalnaya Biblioteka Ermit. lat. 11).[34]

1 — *Decree (*Decretum*)*

A *decretum* or *decretalis* was generally to manage singular cases. It contained rescript, privilege, or response to individual persons. In Roman Law the word *decretum*, derived from the verb *decerno*, means a decision of the magistrate, which was made on the ground of *imperium* and not on the

*Internazionale di Diritto Canonico, 17-21 settembre 2008, Venezi*a, Venezia, 2010, pp. 1143-1163, especially pp. 1143-1145.

25 PL CXL. 549-618.

26 PL CXL. 883-890.

27 PL CXL. 557.

28 Cf. Sz. A. Szuromi, “Anselm of Lucca as a Canonist. Critical summary on importance of the Collectio Anselmi Lucensis,” in *Rivista internazionale di diritto comune*, 16 (2005), pp. 225-239.

29 F. Thaner (ed.), *Anselmi collectio canonum una cum collectione minore*, Oeniponte, 1901-1915 (repr. Aalen, 1965), vol. I-II, pp. 265-356.

30 Thaner 297.

31 PL CLXI. 263-322.

32 PL CLXI. 321-438.

33 M. Brett (ed.), *Tripartita* (3rd June 2014), http://ivo-of-chartres.github.io/tripartita/

34 Sz. A. Szuromi, ”Some Canonical Manuscripts in the Collection of the National Library of St. Petersburg,” in *Archiv für katolisches Kirchenrecht* 179 (2010) 20-26.

ground of judicial or legislative competence[35] (e.g., D. 1. 4. 1. 1; D. 1. 16. 9. 1; D. 26. 3. 2; D. 36. 1. 81; D. 37. 1. 3; etc.).[36] Those, who exercised public authority, had the necessary power to make decisions of this kind; thus the *pontifices* (D. 11. 7. 8)[37], the *principes* and the *caesar* (D. 1. 1. 7; D. 1. 4. 1; D. 4. 6. 1; D. 5. 2. 28)[38], the *senatus* (D. 24. 1. 32)[39], the *consules*, *proconsules* and the *gubernatores* (D. 1. 16. 9. 1; D. 4. 4. 3; D. 27. 1. 16)[40]; or the *decuriones* (D. 3. 5. 30)[41] were legally able.

Decretum in the vocabulary of canon law was used in a number of meanings since the antiquity. Any papal *bulla*, *littera*, or *motu proprio*, as far as it contained the legislative decision of the Pope of Rome, may have been called *decretum*.[42] This phenomenon well demonstrates the strong dependence of this term on the old—above said—categories of Roman law. However, besides the pope, later, with the step by step development of the congregational structure, that is from 1542—when following the decision of Paul III the *Sacra Congregatio Universalis Inquisitionis* started its work—also the congregations themselves created singular decisions.[43] It must be noted too, that from very early times provincial councils also, within their own competence and beyond canons, made administrative acts. This latter

35 A. Földi and G. Hamza, *A római jog története és institúciói*, 3rd ed., Budapest, 1998, pp. 92, 185.

36 D. 26. 3. 3: Mulier liberis non recte testamento tutorem dat: sed is dederit, decreto praetoris vel proconsulis ex inquisitione confirmabit nec satisdabit pupillo rem salvam fore. Sed et si curator a matre testamento datus sit filiis eius, decreto confirmatur ex inquisitione. T. Mommsen (ed.), *Digesta* (retr. Krüger), Berolini 1928.[15] 336.

37 D. 11. 7. 8: Ossa quae ab alio illata sunt vel corpus an liceat domino loci effodere vel eruere sine decreto pontificum seu iussu principis, questionis est: et ait Labeo exspectandum vel permissum pontificale seu iussionem principis, alioquin iniuriarum fore actionem adversus eum qui eiecit. (…). T. Mommsen (ed.), *Digesta* (retr. Krüger), 155.

38 D. 5. 2. 28: (…) Hadrianus decrevit hereditatem ad filium pertinere ita, ut libertates et legata praestentur. hic illud adnotatum quod de libertatibus et legatis adicitur: nam cum inofficiosum testamentum arguitur, nihil ex eo testamento valet. T. Mommsen (ed.), *Digesta* (retr. Krüger), 80.

39 D. 24. 1. 32: (…) Si inter virum et uxorem societas donationis causa contracta sit, iure vulgato nulla est, nec post decretum senatus emolumentum ea liberalitas, ut actio pro socio constituatur, habere poterit: quae tamen in commune tenuerunt fine praestituto, revocanda non sunt. (…). T. Mommsen (ed.), *Digesta* (retr. Krüger), 316.

40 D. 1. 16. 9: (…) Ubi decretum necessarium est, per libellum id expedire proconsul non poterit: omnia enim, quaecumque causae cognitionem desiderant, per libellum non possunt expediri. (…). T. Mommsen (ed.), *Digesta* (retr. Krüger), 15.

41 T. Mommsen (ed.), *Digesta* (retr. Krüger), 47.

42 E. Labandeira, *Tratado derecho administrativo canonico*, 307.

43 *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificium collectio*, F. Gaude (ed.), I-XXIV+App. Augustae Taurinorum 1857-1867, VI. 344; cf. Sz. A. Szuromi, *Egyházi intézménytörténet*, Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/4, Budapest, 2003, pp. 117-118.

category obviously differs from the legal effect, genre, and characteristic of those papal decisions, which constitute a part of the medieval papal singular decisions. The papal immediate legislative power, which extends over the universal Church, and which is summed up crystal clearly in the 260th letter of Pope Alexander III[44], whose text is used also by the CIC in effect, is mirrored in the various medieval papal decisions, in their rather diverse themes and unequivocally binding character.[45] The Council of Trent (1545-1563), which closes the medieval period of legislation, makes clear distinction between decisions in matters of doctrine and discipline, and regards only the latter as part of the papal legislation. This appears also in the structure of the text of Ecumenical Council (*decreta de fide*, *decreta de reformatione*).[46] It marks out too from the interpretation of the dispositions contained in the individual decrees, that if those relate not to the assignment of a concrete ecclesiastical office or to the vacancy of such an office—of course, here we do not mention the question of granting a *privilegium* or *dispensatio*—in spite of the fact that they were made mainly for the arrangement of a concrete case (not based on universal intention, but in order to apply them for a very particular affair). Despite this they were generally imputed to have normative effect in the assessment of subsequent similar cases. As the best examples of this there are the great canonical collections of the 11th century, in which the collected individual canons, the decisions made originally for individual cases resulted in a number of cases in seemingly irresolvable contradictions. In the footsteps of this there were borne those maxims that were due to the principles of the *Prologus*[47], which belongs to the *Panormia* textual-family of the canonical collection of Ivo of Chartres[48], as well as to the

[44] *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, JL 11047.

[45] (…) secundum hanc formam in Ecclesia distinctio servata est dignitatum, et sicut in humano corpore pro varietate officiorum diversa ordinata sunt membra, ita in structura Ecclesiae ad diversa ministeria exhibenda diversae personae in diversis sunt ordinibus constitutae, allis enim ad singularum Ecclesiarum, aliis autem ad singularum urbium dispositionem ac regimen ordinatis, constituti sunt in singulis provinciis alii, quorum prima inter fratres sententia habeatur, et ad quorum examen subiectarum personarum quaestiones et negotia referantur. Super omnes autem Romanus pontifex tanquam Noe in arca primum locum noscitur obtinere; qui ex collato sibi semper in apostolorum Principe privilegio de universorum causis iudicat ac disponit, et per universum orbem Ecclesiae filios in Christianae fidei firmitate non desinit confirmare (…). PL CC. 301-302.

[46] COD 660-799.

[47] Cf. P. Erdö, *Storia delle fonti del diritto canonico*, Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 2, Venezia, 2008, p. 101. Edition: Yves de Chartres, *Prologue, texte latin et traduction française,* Sources canoniques, 1, Paris, 1997.

[48] Sz. A. Szuromi, "Ivonian Intention To Collect the 'Ancient Canons' Together with New Decretal Materials," in *The Jurist*, 67 (2007), pp. 285-310, especially pp. 287-297.

works of BERNOLDUS OF CONSTANCE (1054-1100)[49], *De excommunicatis vitandis, de reconciliatione lapsorum et de fontibus iuris ecclesiastici*, and *De prudentia dispensatione ecclesiasticarum sanctionum*; and further to the work of ALGER OF LIÈGE (1055-1131) *De misericordia et iustitia*.[50] Master Gratianus could these principles consistently apply in his *Concordia discordantium canonum*.[51] Therefore concerning those singular decrees which were issued by the Pope could appear two possible discretions for interpretation. According to the first the given decree is an addition to the existing legal norm (or norms) (*declaratio extensiva legis*), respectively to their contents, given with the supreme legislative power. From this follows that a singular decision is to be interpreted as relating only to the case that caused its issuance, if it is explicitly bound to the circumstances and specific internal content of the given case. The second possibility was discerned by the science of canon law as a singular decision, which strove to fix the interpretation or explanation of only one such legal norm that had been in effect (*declaratio comprehensiva legis*). Apparently, with this clear differentiation singular decision received its present-day meaning, that is, it cannot be considered as a legal norm, for in both cases it is in direct dependence from such a legal norm, that was made earlier and has been in effect.

2 — *Precept (*Praeceptum*)*

The word *praeceptum* is derived from the *praecipere*, command, dispose verb. In Roman Law it was regarded as a new type of the decrees of the imperial time, that is *constitutiones*.[52]

[49] P. ERDŐ, *Geschichte der Wissenschaft vom kanonisschen Recht. Eine Einführung*, Kirchenrechtliche Bibliothek 4, Berlin, 2006, p. 45.

[50] R. KRETZSCHMAR, *Alger von Lüttichs Traktat "De misericordia et iustitia"*, Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 2, Sigmaringen, 1985.

[51] J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, "La composición del Decreto de Graciano," in *Ius Canonicum*, 90 (2005), pp. 431-485. C. LARRAINZAR, "Métodos para el análisis de la formación literaria del Decretum Gratiani. 'Etapas' y 'esquemas' de redacción," in P. ERDÖ and SZ. A. SZUROMI (eds.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008*, Monumenta Iuris Canonici, C/14, Città del Vaticano, 2010, pp. 85-115. J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, "'Costuras' y 'descosido'" en la versión divulgada del Decreto de Graciano," in P. ERDÖ and SZ. A. SZUROMI (eds.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law*, pp. 337-356. J. OTADUY, A. VIANA, and J. SEDANO (eds.), *Diccionario general de derecho canónico*, Pamplona 2012, vol. 4, pp. 239-246.

[52] A. FÖLDI and G. HAMZA, *A római jog története és institúciói*, p. 93.

In the medieval canonical usage *praeceptum* traditionally appeared with two meaning. First, in cases, when a certain act was against a law in effect. It is known, that a legal norm in regard of the subordinates defined by itself, according to the main rule, is always binding while in effect. This is especially true in canon law, each of whose laws is in a direct or indirect link with divine law, and therefore since antiquity it was understood that if a determined legal norm once took effect, then it cannot be overruled. Examples of this are also such early medieval canon law collections as the *Collectio Dionysiana*, which originates at the end of the 5th, beginning of the 6th century[53], and the *Collectio Quesneliana* (PL LVI, e.g., Paris BN lat. 1454), which was compiled probably at the beginning of 6th century in Rome.[54] Therefore the death of the legislator of a concrete law did not abrogate the effect of the legal norm. In contrast, the binding force of a precept—if the issuing authority had not disposed otherwise—was, has been in effect for the subordinate only until the end of the legislator's life. A precept bound the person not only within the area of the competence of the giver of the precept—for it is an act linked to the person or office—, but everywhere, as it is the case also in canon 52 of the CIC in effect.[55] The other meaning of precept included an extra-judicial procedural category. According to this, in case the cleric committed a grave crime, and persisted in it even after receiving two admonitions of the ordinary, the ordinary had the right to take measures against him directly, in the form of a precept—that is, without separate judicial process—, in order to avert danger to the common good of the Church. From this kind of *praeceptum* is formed the penal precept, that is, *praeceptum poenale* (i.e. CIC can. 1319).[56]

3 — *Rescript (*Rescriptum*)*

Rescriptum is derived from the Latin verb *re-scribere* (to write back, to answer), and like *praeceptum* it is a type of the decrees of the age of

53 J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Église en Occident du IIe au VIIe siècle*, Paris, 1985, pp. 134-137; P. ERDŐ, *Storia delle fonti del diritto canonico*, pp. 50-53; Sz. A. SZUROMI, *Medieval Canon Law – Sources and Theory*, Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/12, Budapest, 2009, pp. 58-70.

54 J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Église en Occident*, p. 133.

55 S. HAERING and H. SCHMITZ (eds.), *Diccionario enciclopédico de derecho canónico*, 679.

56 E. LABANDEIRA and J. MIRAS,"El precepto penal en el CIC 83," in *Ius Ecclesiae*, 3 (1991), pp. 671-690; cf. P. ERDŐ, *Egyházjog*, p. 608.

the Caesar, which has been in use from the reign of Emperor Hadrian. The Caesar issued such a decree in answer of a request addressed personally to him, and in this he gave the frameworks within which the lower grade tribunal was permitted to pass judgement in the concrete case (i.e. procedure with *rescriptum*).[57]

In medieval canonical consideration rescript meant an answer from the pope and—after the establishing of the congregations—from the congregations, which was addressed to the submitter of a question or petition. Today rescript is used to grant privilege, dispensation or other favour according to CIC can. 59 § 1.[58] Originally, however, it was only one kind of rescripts which contained granting a favour; other rescripts were used as the determined form of the administration of justice of the Holy See, and in this meaning it was very near to the original meaning in Roman Law.

Title 3 of book I of *Liber Extra* (1234) dedicates 43 canons to the theme of rescripts with the title *De rescriptis*. Beyond these canons of uniform theme, although created for various individual cases, we find further connecting canons in *De officio et potestate iudicis delegati* (X 1. 29. 15, 32, 40);[59] and in *De appellationibus, recusationibus et relationibus* (X 2. 28. 44, 57).[60] Description of the attributes of privileges is bound to concrete individual cases in *De privilegiis et excessibus privilegiatorum*. We can distil a number of additional principles from texts of acts found in many other places of those canonical collections that are linked to Pope Gregory IX, and can be under the following titles: *De officio iudicis ordnarii* (X 1. 31. 9) ;[61]

[57] A. FÖLDI and G. HAMZA, *Római jog története és institúciói*, p. 92.

[58] A. MARZOA, J. MIRAS, and R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (eds.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 1996, vol. 1, pp. 593-594; J. CANOSA, "La concessione di grazie attraverso i rescritti," in *Ius Ecclesiae*, 6 (1994), pp. 237-257.

[59] X 1. 29. 42: Uno delegatorum vel arbitrorum, sicut proponis, rebus humanis exempto, eorum officium exspiravit, nisi aliud in delegatione aut compromisso fuisset expressum. FRIEDBERG II, 182.

[60] X 2. 28. 44: (…) Quicquid autem contra citationem peremptoriam posset ab absente proponi, adversus appellationem huiusmodi valeat allegari. Si quis autem terminum appellationis praeveniens tacita veritate literas impetravit, et careat impetratis, et poenam contumaciae non evadat. Hoc autem in litibus sive iudiciis exercendis volumus observari. FRIEDBERG II, 426.

[61] X 1. 31. 9: (…) ut secundum Nicaenas regulas sua privilegia serventur ecclesiis, praeterquam si apostolica sedes aliquam ecclesiam vel rectorem ipsius quolibet speciali privilegio decreverit honorare, de fratrum nostrorum consilio respondemus, quod, quamdiu clerici tui coram te voluerint stare iuri, compelli non debent iudicium eiusdem patriarchae subire, nisi causa forsitan per appellationem ad eius audientiam perferatur, aut, quod non credimus, ei aliquid super hoc a sede apostolica sit indultum. FRIEDBERG II, 189.

De foro competenti (X 2. 2. 13) ;[62] *De praescriptionibus* (X 2. 26. 4, 18) ;[63] *De decimis, primitiis et oblationibus* (X 3. 30. 10-12)[64]; *De regularibus et transeuntibus ad religionem* (X 3. 31. 18) ;[65] *De sententia excommunicationis* (X 5. 39. 32, 45).[66]

A kind of *rescriptum* is that which was issued for the interpretation of a legal norm, respectively a document issued by the Holy See to appoint a judge. There was case, when the rescript itself provided for the participation in the favour linked to it (i.e. *rescriptum in forma gratiosa*); in other cases the rescript gave the petitioner authorization or approval to what he requested (i.e. *rescriptum in forma commissoria*); but there was also such case, when the rescript bound the possibility of the use of the favour to certain conditions (i.e. *rescriptum in forma mixta*).[67] A petition sent to Rome had to contain the explanation of the facts and circumstances, the composition of the concrete request, and the reasoning of the cause of the petition. Rescript—similarly to the submitted *petitio*—briefly summed up the content of the case in question, the decision or favour granted in the

62 X 2. 2. 13: (…) Super quo fraternitati tuae taliter respondemus, quod ad te, utpote ordinarium iudicem, de talibus debent conquerentes habere recursum, maxim esi super his criminibus impetuntur, quae in tua noscuntur dioecesi commisisse; nisi forte hi, quibus delinquentes ipsi deserviunt, ex indulgentia vel consuetudine speciali iurisdictionem huiusmodi valeant sibi vindicare. FRIEDBERG II, 252.

63 X 2. 26. 4: De quarta vero decimae et oblationis defunctorum clericus ab impetitione episcopi quadragenaria praescriptione temporis se posse tueri videtur, nisi forte interim pastoralis sedes caruisset pastore, qui iura ecclesiae suae exigere debuisset. Nam Romana ecclesia tricennalem praescriptionem contra ecclesiam non admittit. FRIEDBERG II, 383.

64 X 3. 30. 10: Ex parte tua ad nos noveris pervenisse, quod albi monachi et nigri, et quidam alii religiosi viri ecclesias tuae iurisdictionis reditibus decimarum, occasione privilegiorum, quae sibi Romana indulsit ecclesia, spoliare praesumunt. (…) Sed bonae memoriae praedecessor noster Hadrianus solis fratribus Cisterciensis ordinis, et templariis et hospitalariis decimas laborum suorum, quos propriis manibus vel sumptibus colunt, indulsit (…). FRIEDBERG II, 559.

65 X 3. 31. 18: (…) Quum ergo dilectus filius R. monachus vester ad fratres Cisterciensis ordinis transmigraverit, non ut ordini vestro aliquatenus derogaret, sed ut apud eos vitam duceret arctiorem, discretioni vestrae per apostolica scripta praecipiendo mandamus, quatenus super eo, quod de corde puro, et conscientia bona et fide non ficta fecisse dignoscitur, eum nullatenus molestetis, quia caritas est fons proprius, cui non communicat alienus. FRIEDBERG II, 576.

66 X 5. 39. 45: (…) Verum, quia privilegium meretur amittere qui permissa sibi abutitur potestatae, ac frustra legis auxilium invocat qui comittit in legem: volumus et mandamus, ut tales, si tertio a te commoniti se ipsios contempserint emendare, illius efficiantur immunitatis extorres, quae pro clericorum tutela et laicorum violentia coercenda dignoscitur instituta. FRIEDBERG II, 908.

67 A. VERMEERSCH and J. CREUSEN, *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, I. Mechliniae–Romae, 1924, pp. 88-89.

matter of the petition, finally its reasoning. This could be complemented with the assertion of the various and necessary conditions, incidentally with instructions of other character, keeping in mind that often the petitioner was not indirectly notified about act, but through a mediator. In case the rescript concerned authorization or approval it was valid if the reason of petitioning the rescript existed at least at the time of the execution. If the rescript was void for some reasons, then possibility was open to declare that valid afterwise with a new *rescriptum*—having taken into consideration the submitted new reasons and circumstances. If there were mistakes, errata, respectively grave grammatical faults in the rescript, then its authenticity became doubtful by virtue of the law. Special case was a rescript given to an excommunicated, which could be issued in any circumstances only in relation to the reason of the excommunication or the appeal against it. From all this it is obvious, that rescript was applied also as the form of granting dispensation from ecclesiastical penalties.[68]

4 — *Privilege (*Privilegium*)*

The word *privilegium* is derived from the Latin words *priva lex*. In Roman law this belonged to the category of *ius singulare*, which Paulus defined the following way: "*ius singulare* is a kind of right, that is introduced in opposition of the general order of laws in order to vindicate a certain interest" (D. 1. 3. 16).[69] Roman law applied *privilegium* to a concrete person or group of persons that was dealt with specially.[70] This practice may be caught in those acts of the emperor Constantine that concern Christians favourably, and which provided a series of privileges for the Church, including the acquittance of priest from taxation, compulsory military service, and subordination to the civil administration of justice. But we may refer also to the acknowledgement of the bishop's judicial power, and the privilege of the relevance of the episcopal decision in the cases of marriages or redemption of slaves.

In medieval canon law *privilegium* (in other words *ius privatum quibusdam concessum*) may have been considered as a permanent concession, which, beyond—or even in a contrary way to—the general norm that is

68 S. Haering and H. Schmitz (eds.), *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico*, p. 735.

69 D. 1. 3. 16: Ius singulare est, quod contra tenorem rationis propter aliquam utilitatem auctoritate constituentium introductum est. T. Mommsen (ed.), *Digesta* (retr. Krüger), 6.

70 A. Földi and G. Hamza, A *római jog története és institúciói*, p. 70.

binding for all, was given to a person or persons, or an institution (e.g., religious order, province of an order, chapter, etc.).[71] Privilege consisted in each case a special favour, as it is the true also in the present canon law (i.e. CIC can. 76 § 1).[72] The favour obtained meant a certain advantage in relation to those who did not attain it. Important to underline is that a privilege was and is fundamentally different from those particular laws, that were made as particular laws in a collective way, beyond general law, incidentally for the filling in of a lacuna of law, maybe with its specification, for a certain community (for persons, for things, for the complex of persons and things). Because the favour given by the privilege was permanent, we cannot identify that with authorization, or with dispensation (i.e. *dispensatio*), which was given for an individual case. Apparently, privilege may come only from such ecclesiastical authority, that possesses competent legislative power on the given area and question. Therefore following SUAREZ we may define privilege the following way: *more or less permanent authorization, given by the legislator against or on the ground of the law* (*De Legibus*, Lib. I cap. VII, nr. 11-12[73]). Privilege could be assimilating to the law (*clausa in corpore iuris*), for which the most characteristic examples are those given to clerics—even by way of a rescript—containing favours. There were privileges that complemented the existing laws with further rights in regard of a concrete person, but not in opposition to the general norm (*praeter ius*). In case the privilege contained such an authorization or right, that fitted not into the system of regulations in effect, or was explicitly in opposition to them, then we talk of a privilege *against the law*—according to old usage *privilegium contra ius*.[74] Such an act gave a dispensation to its obtainers from something generally forbidden, or from observing the rule prescribed by the principal rule. The granting of an authorization to the obtainer happened in immediate or mediate form, and could be granted both in words and writing. A verbal privilege was considered valid within the forum of conscience (*forum conscientiae*), therefore, if the character of a privilege demanded that the

71 *Lexikon des Mittelalters*, München-Zürich, 1977-1999, vol. 7, pp. 224-225.

72 Cf. A. MARZOA, J. MIRAS, and R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (eds.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. 1, pp. 649-651.

73 *De Legibus*, Lib. I cap. VII, nº 12: (…) Nam illud bonum per privilegium concessum, ita debet esse aliquorum proprium ut in bonum commune redundet, modo superius declarato. Ac praeterea ipsa concessio privilegii tam rationabilis esse debet, ut ad bonum commune spectet, ex similibus causis similia privilegia concedi. Ex hoc ergo capite non excluduntur privilegia a propria ratione legis; an vero excluduntur ex eo quod respiciunt privatam personam, vel possint esse proprie leges maxime si perpetua sint (…). F. SUAREZ, *De legibus et Deo legislatore*, L. VIVÉS (ed.), R.P. Francisci Suarez, *Opera omnia*, V, Parisiis, 1856, p. 33.

74 E. LABANDEIRA, *Tratado derecho administrativo canonico*, pp. 322-323.

obtained right should be exercised by the obtainer in the external forum, then it was given in the other—public—form of the privilege, that is, by way of rescript, or with the record of the competent authority. Later, well after the Council of Trent, Pope Urban VIII (1623-1644) dedicated a separate rescript to this question with the beginning *Alias felicis* on 20th December 1631.[75]

Among the many examples the most characteristic are perhaps those privileges, that were granted to various religious groups, abbacies, provostries, or even chapters of cathedrals, not only in the area of celebrating feasts, applying liturgical rules or wearing *insigniae*, but also in the area of exemption from the obligation of surrendering tax. But we may mention here that privilege of the Order of Canons Regular of Prémontré, that the diaconal and presbiteral degrees of the Holy Order may be received directly consecutively, moreover, in one and the same mass, by the ordinandi. We only mention, that this privilege, which was granted for the ordination of St. Norbert of Xanten, and for dispensing him from irregularity of ordination, appeared with this papal privilege granted to the request, and obtained affirmation of the modern age by Pope Benedict XIV on 1st September 1750 with the beginning "*Oneroso*,"[76] and is in effect even today.[77] A similar example—not relating to the law of religious—is the authorization for wearing a *pallium* for some episcopal see—that is, not metropolitan. The supreme legislator, as it is explained by GRATIANUS in his *dictum* to C. 25 q. 1 c. 16, may apply his power to dispense of the binding power of purely ecclesiastical laws in a singular case, or in relation to a person, for he is that, who, as the head and mainstay of the Church, with Petrine authority, is competent to govern the operation of the Church according to the purpose of Christ. Therefore, the granting of privileges against the law is closely bound to the Petrine function of the pope and to the supreme and immediate power of the Roman Pope.[78]

[75] *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum collectio*, XIV. 258-260.

[76] Cf. BENEDICTUS XIV (7 Sept. 1750), *Oneroso sacri apostolatus ministerio*, in *Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV. Bullarium*, Venetiis, 1778, vol. 3, pp. 137-138.

[77] Sz. A. SZUROMI, "La riforma della vita dei canonici (La configurazione del diritto proprio dell'Ordine Premostratense e il nuovo Codice di Diritto Canonico), in *Angelicum*, 85 (2008), pp. 1089-1099, especially pp. 1097-1098.

[78] Cf. d.p. C. 25 q. 1 c. 16: (…) Sacrosanctae Romana ecclesia ius et auctoritatem sacria canonibus inpertit, sed non eis alligatur. (…) Sic et summae sedis Pontifices canonibus a se siue ab aliis sua auctoritate conditis reuerentiam exhibent, et eis se humiliando ipsos custodiunt, ut aliis obseruandos exhibeant. (…) In premissis ergo capitulis aliis inponitur necessitas obsequendi: summis uero Pontificibus ostenditur inesse auctoritas obseruandi, ut a se tradita obseruando aliis non contempnenda demonstrent, exemplo Christi, qui sacramenta, que ecclesiae seruanda mandauit, primum in se ipso suscepit, ut ea in se ipso sanctificaret.

Among the privileges traditionally—as it turns out of the above said—we differentiate those of *personal* characteristic (*personale*), when the act bestows explicitly on a concrete person some kind of favour. This may be the authorization of wearing a purple biretta, which is not inherited by the person's successor. Its form that extends to more persons is the *privilegium communitatis*. This may be of *real* character (*reale*), if it is bound to a thing, place, office, or dignity. In case it is linked purely to a concrete place, we talk of a local privilege (*locale*). It may be however a mixed privilege too, in case rights are given to a society. A privilege is purely favourable (*favorabilis*), when it does not entail any obligation on a third person; if it does, it is *odiosus*.[79] A right coming from a privilege and exercised or worn on the external forum demanded always external evidence, positive presumption was not never enough to it. This meant the demonstration of the letter of privilege, respectively of a record or of its copy; but it could happen by way of the issuance of a new document from the competent ecclesiastical authority, which affirmed the fact of the granting of a privilege earlier. In the middle ages it was a characteristic phenomenon to reaffirm a privilege—eve for a new request—with identical or expanded content, whose reason was mainly change in the person of the legislator, or the modification of the operation of the favoured obtainers, and generally the evanescence of the document.[80] The most familiar examples for these are the privilege-letters issued for the universities or monasteries. Of all this abundantly speaks the *Liber Extra* X 2. 30. 1-9.[81] According to X 5. 33. 30 the interpretation of a privilege had to happen always on the ground of the narrow meaning of the words, but in the way it designated a favour for the obtainers.[82]

(…). AE. FRIEDBERG (ed.), *Corpus iuris canonici*, Lipsiae, 1879, vol. 1 (hereafter FRIEDBERG I), pp. 1010-1012.

79 A. VERMEERSCH and J. CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, vol. 1, pp. 96-98.

80 *Theologische Realenzyklopädie*, Hrsg. von G. KRAUSE and G. MÜLLER, Berlin–New York, 1977-2004, vol. 27, pp. 454-456.

81 X 2. 30. 7: Examinata causa, quae vertitur inter te et milites Campanicos super ecclesia sancti Angeli de Casaperota, auditis, confessionibus et attestationibus intellectis, inspectis etiam instrumentis et allegationibus indagatis, perpendimus evidenter, arbitrum, quod vicedominus Sabinensis dicebatur super eodem negotio promulgasse, contra formam iuris et compromissi fuisse dictatum. (…). FRIEDBERG II. 447.

82 X 5. 33. 30: (…) Quum autem, si res taliter se haberet, nihil eis conferret memorata indulgentia, sine qua id episcopis et aliis praelatis annuentibus liceret eisdem: fraternitati tuae mandamus, quatenus interpretationehuiusmodi reprobata, dum tamen ab aliis, quae iure parochiali proveniunt se prorsus abstineant, datam eis sic licentiam celebrandi auctoritate nostra non differas publicare, ita, quod dicti fratres aliquam ex indulgentia nostra videantur in hoc gratiam consecuti. FRIEDBERG II. 868-869.

Obviously, the competent ecclesiastical authority, that has granted a privilege, always had the right to withdraw it, but this had to happen in an explicit form. There were further categories of cessation such as *renuntiatio*, *resolutio iure concedentis*, *extinctione personae*, *praescriptione libertativa*, and *expleto numero*.

5 — *Dispensation (***Dispensatio***)*

To give a dispensation—whose detailed explication is found in across many columns in e.g. *Summa Pisana*—during the middle ages was only in the power of the legislator, and only in such case that the law concerned did not contain divine law. Thus the Pope of Rome is empowered to validly give a dispensation from each purely ecclesiastical law—*tam particulari quam universali*—as it is explained in X 1. 11. 15 of the *Liber Extra*[83], in the VI 1. 11. 1 of the *Liber Sextus*[84], and in the Extrav. Ioh. XXII 7. un. of the *Extravagantes Iohannis*.[85] About the dispensation from the binding force of the law the canon lawyers discussed in more fundamental unit: dispensation in general; dispensations concerning marriage; dispensations from vows, including religious vows; and dispensations possible to grant from compulsory fast and abstinence. In the classification of dispensations, regarding their form and content, distinction was made between explicit and implicit; con-

[83] X 1. 11. 15: (…) quum illi huiusmodi dispensatio a canone minime sit permissa, quam ad solum Romanum Pontificem non est dubium pertinere, ipsi obtemperare non debuit in hac parte; tum etiam, quia reatum periurii saepius variavit, iurando prius, quod archiepiscopus id praeceperat, et poste, quod illud non mandaverat in iudicio confitendo, ipsum de fratrum nostrorum consilio tamdiu ab ordinandi suspendimus potestat, donec nostram meruerit gratiam obtinere. FRIEDBERG II. 122-124.

[84] VI 1. 11. 1: (…) Ad ordines quoque maiores, vel beneficia curam animarum habentia, super quibus nequit episcopus dispensare, sine dispensatione sedis apostolicae promoveri non potest. §. 1. Ille vero, cum quo per sedem dispensatur eandem, ut, praemisso non obstante defectu, valcat ad beneficium, etiamsi curam animarum habeat, promoveri, nequit praetextu dispensationis huiusmodi, (quam exorbitantem a iure oportet veluti odiosamrestringi,) nisi unicum beneficium obtinere. FRIEDBERG II. 977.

[85] Extrav. Com. 7. un.: (…) Episcopos quoque et eorum superiores etetiam alios praelatos quoscunque, qui praedictis personis vel aliis rium vivendi et habitum supra dictos praeter specialem apostolicae sedis auctoritatem deinceps concesserint, praedcatae excimmunicationis poene ipso iure decernimus subiacere. Dignum est enim, ut adulterinas plantationes, quas non Pater coelestis, sed humanae temeritatis audacia plantat, apostolici culminis censura divellat, nec patiatur in argo dominico preversae congregationis vepres excrescere, cui proprium est, divina opitulante gratia virtutes sercere, ac vita radicitus exstirpare. Nulli ergo, etc. FRIEDBERG II. 1213-1214.

ditional and unconditional; and dispensation concerning individual case or repeated action.[86] If it exempted from the entirety of the binding force of a law, they talked of *dispensatio perfecta*; if it exempted only partially, it belonged to the category of *dispensatio imperfecta*. Every legislator was entitled to grant a dispensation from his own law on the ground of the legal principle, that we may read at the beginning of legal rules linked to the name of Gregory IX: "Everything generated by a cause vanishes by the same cause." Similarly to the aforesaid it follows from the 46th principle of the *regulae iuris* in the *Liber Sextus* VI. 5. 12. 1, that was promulgated by Boniface VIII, that the successor of the legislator of a concrete law, is also entitled to grant a dispensation (i.e. *Is, qui in ius succedit alterius, eo iure, quo ille uti debetit*), even by a deputy, because "what somebody himself may do, that he may even by an other" (i.e. 68th rule of Pope Boniface VIII).[87] A parish priest by himself did not have any faculty to grant a dispensation, he needed the explicit authorization of the local ordinary, whose exact areas we find in *Decretum Gratiani* D. 5 c. 17 de cons.[88], and in *Liber Extra* 3. 46. 2.[89] For obtaining a dispensation the existence of *iusta causa*—that is reasonable cause—was a necessary condition, which could be internal (*interior*) or external (*exterior*). Sources regarding the case of external cause mention separately that type of dispensation which comes from the common good of the Church, that is, *ex bono communi*.[90] Dispensation—if it was not granted for a concrete case—ceases similarly to a privilege.

Conclusion

From the above analysis it appears clearly, that the singular administrative acts in the Latin canon law in effect, have an old tradition—generally going

[86] A. VERMEERSCH and J. CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, vol. 1, p. 105.

[87] VI 5. 12. 1: (…) Per illa verba privilegii: „In speciales et proprios ecclesiae Romanae filios vos recepimus", dictos fratres exemptos non intelligi, et ipsos ex illo in proprios eiusdem ecclesiae filios fuisse receptos, quod ab alio quam a Romano Pontifice vel legato ab eius latere destinato interdici vel excommunicari a quoquam non valent declaramus (…). FRIEDBERG II, 1107-1108.

[88] D. 5 c. 17 de cons.: Ieiunia in ecclesia a sacerdotibus constituta sine rationabili necessitate non soluantur. FRIEDBERG I, 1416.

[89] X 3. 46. 2: (…) Praeterea postulasti apostolicum responsum habere de illis, qui in quadragesima vel in aliis ieiuniis solennibus infirmantur, et petunt sibi esum carnium indulgeri (…) quod, quum non subiaceat legi necessitas, desiderium infirmorum, quum urgens necessitas exigit, supportare potest et debes, ut maius in eis periculum evitetur. FRIEDBERG II, 650-651.

[90] A. VERMEERSCH and J. CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, vol. 1, p. 107.

back to Roman Law—, and the canonical norms relating to them have broadened continuously, especially due to the ecclesiastical legislation of the matured middle ages, and sequentially in the modern age too. We may establish that the categories, concepts, granting, interpretation, and cessation of those acts that constitute a separate unit in the Code of Canon Law in effect—in spite of that, that those legal theoretical conception that constitute their background and the division of the legal norms concerning them transformed essentially[91]—changed only a little measure in relation to the findings in the medieval sources of law.

[91] J. LISTL and H. SCHMITZ (eds.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2nd ed., Regensburg, 1999, pp. 121-127.

Studia canonica 49 | 2015, pp. 661-670
doi: 10.2143/STC.49.1.3082863

NOTES BIOGRAPHIQUES
BIOGRAPHICAL NOTES

ABBASS, Jobe

Born in Sydney, NS, on 27 January 1952. Member of the Conventual Franciscans' Immaculate Conception Province (USA), was ordained to the priesthood in Albany, NY on 25 May 1985. University studies: Carleton University, Ottawa, ON (B.A., 1972); Dalhousie University, Halifax, NS (LL.B., 1975); St. Anthony-on-Hudson Theologate, Rensselaer, NY (M.Div., 1985); Pontifical Oriental Institute, Rome (Licentiate in Canon Law, 1989 and Doctorate in Canon Law, 1992). Admitted to the Bar of NS on 14 November 1975 and practised as sole practitioner in Sydney, NS, 1975-1979. Attorney-at-law in the State of New York, was admitted to the New York Bar on 24 January, 1984. Professor of the faculty of canon law, Pontifical Oriental Institute, Rome, 1992-2004. Full, tenured professor on the faculty of canon law of St. Paul University, Ottawa, 2004-present.

ASSELIN, Anne

Née à Montréal, Québec. Études en droit canonique à l'université Saint-Paul, Ottawa, Canada (jcl, 1996; jcd, 2003); notaire, tribunal ecclésiastique d'Ottawa (1982-1990); adjointe, chef de cabinet, ministre de la défense nationale, gouvernement du Canada, Ottawa (1990-1992); notaire, ordinariat militaire du Canada, Ottawa (1992-1996); vice-chancelier et avocat, ordinariat militaire du Canada, Ottawa (1996-1998); chancelier et directeur du tribunal, ordinariat militaire du Canada, Ottawa (1998-2000); professeur adjoint, faculté de droit canonique, université Saint-Paul, Ottawa (2003-2009); professeur agrégé, faculté de droit canonique, université Saint-Paul, Ottawa (2009 jusqu'à présent). Secrétaire de la faculté de droit canonique, université Saint-Paul, Ottawa (2004 jusqu'à 2010). Doyenne de la faculté de droit canonique (2010 jusqu'à présent). Membre des sénats de l'université Saint-Paul et de l'université d'Ottawa (2004 jusqu'à présent). Membre de la faculté des études supérieures et postdoctorales, université d'Ottawa, Ottawa (2006 jusqu'à présent). Elle est l'auteure d'un livre et de plusieurs articles sur le service des laïcs dans l'église et le droit procédural. Elle est mariée et mère de deux garçons.

BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte

Professeur d'histoire du droit à l'Université Paris Sud. Directrice du Centre Droit et Sociétés religieuses - www.dsr.u-psud.fr. Madame Basdevant oriente ses recherches dans divers domaines de l'histoire du droit, de l'histoire du droit canonique et du droit des relations entre les États et les religions. Un certain nombre de ses articles ont été réunis dans : Église et Autorités, Études d'histoire du droit canonique médiéval, Limoges, *PULIM*, Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique n°14, 2006, 496 p. Elle vient de diriger, avec P. Arabeyre, Les clercs et les princes, doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne, Paris, École nationale des Chartes, 2013, 508 p. Elle est l'auteur d'un manuel d'Histoire du droit et des institutions de l'Église du XV° au XX° siècle, ed. Economica, 2014. Elle dirige d'autre part un Diplôme d'Université Paris Sud s'adressant aux doctorants français et étrangers, intitulé : *GRATIANUS*, États, Religions, Libertés ; droit et histoire en Europe.

BORRAS, Alphonse

Né à Liège en 1951 et ordonné prêtre en 1976 pour le diocèse de Liège, est licencié en théologie et docteur en droit canonique de l'Université Grégorienne. Depuis juin 2001, il est vicaire général du diocèse de Liège. Cette charge ne le détourne pourtant pas de la réflexion théologique et canonique, ni de l'enseignement, ni de l'écriture. Il assure en effet un cours de questions spéciales en droit canonique à l'Université catholique de Louvain et est chargé de cours à la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris. Spécialiste de droit pénal canonique, il a notamment publié un traité sur l'excommunication et un commentaire du Livre VI. En matière de droit canonique, il s'intéresse cependant aux questions relatives à l'Église particulière, à la synodalité, aux Conseils pastoraux, à l'institution paroissiale, aux ministères, en particulier au diaconat et aux ministères confiés à des laïcs. Il a beaucoup travaillé la question du remodelage paroissial, tant sur le plan canonique que sur celui de la théologie pratique. C'est ainsi qu'il a codirigé avec G. ROUTHIER, *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, Montréal-Paris, Médiaspaul, 2001. Parmi ses nombreuses publications, on notera en théologie pratique son ouvrage récent sur le diaconat : *Le diaconat au risque de sa nouveauté*, Bruxelles, Éd. Lessius, 2007, et en droit canonique les articles suivants : « Paroisse et territoire : l'émergence actuelle des "pôles paroissiaux" », dans *L'Année canonique* 52 (2010), p. 203-219, ainsi que « Les diacres d'après les nouveaux canons 1008 et 1009 § 3 », *Revue théologique de Louvain* 43 (2012), p. 49-78.

DEMASURE, Karlijn

Dre Demasure est professeure en théologie. Elle est présentement directrice du 'Centre for Child Protection' de l'Université Pontificale Grégorienne. Elle était Doyenne des facultés de sciences humaines et de philosophie ainsi que Titulaire de la Chaire de recherche sur la famille chrétienne à l'Université Saint Paul, Ottawa, Canada. Elle détient un doctorat en théologie de l'Université Catholique de Leuven (KULeuven, Belgique) et a enseigné à la KULeuven, à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve (UCL, Belgique), l'Université Catholique du Congo (UCC, Kinshasa) et Lumen Vitae (Bruxelles, Belgique) et l'université Notre Dame d'Haïti.

DOE, Norman

LLM (Wales), MTh (Oxford), PhD (Cambridge), DCL (Lambeth), Barrister (Middle Temple), is Director of the Centre for Law and Religion at Cardiff Law School. He is author of Fundamental Authority in Late Medieval English Law (Cambridge, 1990), The Legal Framework of the Church of England (Oxford, 1996), Canon Law in the Anglican Communion (Oxford, 1998), The Law of the Church in Wales (Cardiff, 2002), An Anglican Covenant (London, 2008), and Law and Religion in Europe (Oxford, 2011). A visiting fellow at Trinity College Oxford (2011), and associate professor at the University of Paris (since 1999), he is a member of the Colloquium of Anglican and Roman Catholic Canon Lawyers and editorial board of the Ecclesiastical Law Journal, and was President of the European Consortium for Church and State Research (2010). He has been a consultant to the Primates of the Anglican Communion, Anglican Communion Network of Legal Advisers, Lambeth Conference 2008, and Anglican Communion Covenant Design Group, and served on the Lambeth Commission (Windsor Report (2004). After serving on the Legal Advisory Commission of the Church of England he was involved in setting up the Interfaith Legal Advisers Network (2007) and Law and Religion Scholars Network (2008). He is the Chancellor of the Diocese of Bangor in the Church in Wales. His book, Christian Law: Contemporary Principles is published by Cambridge University Press in September 2013.

DUFOURCQ, Elisabeth

Née le 7 décembre 1940 à Paris. Docteur en science politique avec habilitation à diriger des recherches et titulaire d'un Diplôme d'Études approfondies en santé Publique, Elisabeth Dufourcq fut Secrétaire d'État à la Recherche Scientifique, membre du Comité Consultatif national d'Éthique français, Inspecteur général des Affaires sociales et chargée d'enseignement

à l'Institut Catholique de Paris. Outre de nombreux rapports officiels, elle fut l'auteur de trois ouvrages devenus aujourd'hui des classiques : Les Aventurières de Dieu, J.-C. Lattès, 1993. Médaille de Vermeil de l'Académie Française. Réédition Perrin Tempus, 2009. Histoire des Chrétiennes (Bayard, 2008. 3e édition 2010). L'Invention de la loi naturelle (Bayard, 2012). Prix Saintour de l'Académie des Sciences Morales et Politiques.

DUNN, Brian J.

Born in St. John's, Newfoundland on January 8, 1955, he was ordained a priest for the Diocese of Grand Falls, Newfoundland and Labrador and served as Chancellor and Associate Judicial Vicar of his diocese. He received his J.C.L. and J.C.D degrees at Saint Paul University, Ottawa, Ontario. He served as Assistant Professor on the Faculty at St. Peter's Seminary, London, Ontario for six years, as a lecturer for two years at the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa and for six years as an instructor with the Atlantic School of Theology (Halifax) in the Diploma Program for Theology and Ministry. He received an MA (Liturgical Studies) from Notre Dame, Indiana in 2006. He was ordained a bishop on October 9, 2008, served as Auxiliary Bishop of the Diocese of Sault Ste. Marie, ON and became Bishop of Antigonish, NS on January 25, 2010.

DURAND, Jean-Paul

Est prêtre dominicain français, juriste, moraliste et peintre. Spécialiste des rapports Églises et États. Il a accompli ses études universitaires en droit français, philosophie, théologie et en droit canonique (Nancy, Lyon et Paris). Doctorats, en 1992, de droit canonique et de droit français, en trois volumes publiés au Cerf à Paris en 1999 : « La liberté des congrégations religieuses en France ». Doctor honoris causa de l'Université d'État Babes Bolay de Cluj-Napoca (2013). Il ouvre en 2013 le site www.jeanjacques-boildieu.fr où, sous cette signature, il présente près de 900 de ses dessins et peintures. Directeur depuis 2012 du Centre de recherche (3ème cycle) de la Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris, où il est professeur-chercheur HDR depuis 1993 et dont il fut douze ans le Doyen. Fondateur en 2003 de l'Agence Internationale Diplomatie et Opinion publique. Lauréat en 2001 de l'Institut de France sur proposition de l'Académie des Sciences morales et politiques. En 1995, il fonde dans sa Faculté le Consortium « Droit canonique et culture ». Il dirige de 1983 à 2004 au Cerf la « Revue d'éthique et de théologie morale ». De 1999 à 2011, il organise et publie neuf colloques internationaux sur la notion d'Église nationale, en lien avec l'équipe d'accueil « Droit et société religieuses » de la Faculté de Droit Jean

Monnet de l'Université Paris XI Sud : il y est chercheur associé et co-dirige les études du programme européen Erasmus-Gratianus. Il est éditeur au Cerf où il a fondé à partir de 1983 la collection « Droit canonique et droit civil ecclésiastique ». Il suit depuis leurs débuts les quatre versions (1996, 2005, 2010 et à paraître en 2014) de l'annotation du droit français des religions : « liberté religieuse et régimes des cultes en droit français » (Cerf, puis site de la Conférence des évêques de France). Depuis 1995, Consulteur du Conseil pontifical des Textes législatifs. En 2004, Chevalier de l'Ordre national du mérite sur proposition du Premier ministre. Après avoir été douze ans à la Jeunesse étudiante chrétienne, il a lancé en 1967 une mouvance « Église et Intendance » en faveur de la prévoyance sociale du clergé. Comme gaulliste de gauche, il favorisa entre 1972 et 1980 une « mise en lien » de dialogue sur christianisme et communisme.

GLENDINNING, Chad

Born in Wallaceburg, ON, on 20 March 1979. His university degrees include a B.A. in Philosophy (2001) from the University of Western Ontario – King's College, London, ON; B.Th. (2005), J.C.L. (2008) and J.C.D. (2010) from Saint Paul University, Ottawa, ON; M.C.L. (2007) and Ph.D. (2010) from the University of Ottawa. He has served as Defender of the Bond for the Canadian Appeal Tribunal, Ottawa, ON, since 2008. Assistant Professor (2010-2014), Associate Professor (2014-present), and Secretary (2014-present) of the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, ON. He is married and has two children.

HUELS, John M.

Born in St. Louis, Missouri on 13 November 1950. University studies: St. Louis University (B.A., [Psychology and Philosophy], 1971); Catholic Theological Union, Chicago, IL (M.A. [Theology], 1976; M.Div., 1976); The Catholic University of America, Washington, DC (J.C.D., 1982). Assistant professor (1982-1988) and associate professor of canon law (1988-1997), Catholic Theological Union, Chicago; judge, Provincial Appeals Court, Province of Chicago, 1986-1995; associate professor, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, ON (1997-2000), full professor (2000-present); President, Professors' Association of Saint Paul University (2008-present).

HURTUBISE, Pierre

Né en 1933 à Ottawa, Canada. Membre de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée depuis 1953. Détenteur d'une licence en philosophie (1957) et d'une licence en théologie (1961) de l'Université

d'Ottawa, d'une licence en histoire ecclésiastique (1965) de l'Université Grégorienne et d'un doctorat en histoire moderne (1969) de l'Université Paris-Sorbonne. A été de 1961 à 1985 membre de l'équipe des formateurs du Séminaire universitaire Saint-Paul à Ottawa de même que professeur d'histoire de l'Église à l'Université du même nom. Recteur de cette université de 1985 à 1994, il continue à y enseigner l'histoire de l'Église et est présentement titulaire de la Chaire de recherche en histoire religieuse du Canada. Membre depuis 1987 de la Société royale du Canada, il est l'auteur de nombreuses publications dans les domaines de l'histoire religieuse, sociale et culturelle, entre autres, *La casuistique dans tous ses états* (2005) et *Tous les chemins mènent à Rome* (2009).

JOUBERT, Thibault

Né en 1977 à Paris, France, Thibault Joubert a étudié le droit canonique et la théologie à l'Institut catholique de Paris. Il a rédigé une thèse de doctorat sur la formation du lien entre l'évêque et son Église dans les versions successives du Décret de Gratien soutenue en 2010 conjointement à l'Université Paris Sud (centre Droit et Sociétés Religieuses) et à l'Institut catholique de Paris (faculté de droit canonique). Il est aujourd'hui enseignant à l'Institut catholique de Paris en histoire des sources et des institutions à la faculté de droit canonique et en théologie dogmatique au Theologicum. Ses thèmes de recherche sont principalement l'ecclésiologie, l'histoire et la théologie du droit canonique.

KASLYN, Robert J., S.J.

Father Kaslyn is the O'Brien Professor of Canon Law and Dean of the School of Canon Law, the Catholic University of America. He earned his STL from Regis College, University of Toronto and his JCD from Saint Paul University, University of Ottawa. He has been a member of the faculty since 2001 and is now serving his second term as Dean (original appointment: May 2009). His canonical emphasis in teaching and in writing focuses on the sacrament of orders and ecclesiology; in addition to canonical advice to individuals and institutions, he has provided canonical expertise to civil law firms.

KOWAL, Wojciech, O.M.I

Born in Przeworsk, Poland, on 19 April 1960. Entered the Missionary Oblates of Mary Immaculate in 1979; perpetually professed in 1984; ordained to the presbyterate in Obra, Poland, on 14 June 1986. Member of Assumption Province of the Missionary Oblates of Mary Immaculate in

Canada (Toronto). University studies: Major Seminary of the Missionary Oblates of Mary Immaculate, Obra, Poland (M.Th., Pontifical Faculty of Theology, Pozna_, 1986); Catholic University of Lublin (Master of Cosmology, 1991); Saint Paul University, Ottawa (J.C.L, 1994; J.C.D., 1998); University of Ottawa (M.C.L, 1994; Ph.D. [Canon Law], 1997). Advocate, Canadian Appeal Tribunal, Ottawa, 1995-1996; defender of the bond, Regina (SK) Regional Tribunal, 1997-1998; chancellor, archdiocese of Keewatin-Le Pas (MB), 1997-1998. Associate professor in the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa.

LE TOURNEAU, Dominique

Né à Paris, le 1er mai 1942. Ordonné prêtre le 4 août 1974, incardiné dans la prélature de la Sainte Croix et *opus dei*. Chapelain de sa sainteté. Docteur en droit canonique (université de Navarre). Mgr Le Tourneau est juge ecclésiastique, professeur au stadium de droit canonique de Lyon, professeur visitant à l'université de Navarre, écrivain et poète. Il a publié, entre autres, un manuel de droit canonique, un manuel sur les droits et les devoirs fondamentaux des fidèles et des laïcs dans l'église et un recueil de poèmes mystiques.

LOURDUSAMY, Sahayaraj

Chancellor of the Diocese of Thanjavur, Tamilnadu, India. He is also the Editor of Vailankanni Calling and Vailankanni Kuraloli. He holds a doctorate in Canon law from the Catholic Institute of Paris and also a doctorate in Civil law from the University of Paris XI, France. Besides, he holds Master's Degree in Sociology, Computer Science and Journalism and Bachelor Degree in Mathematics and Indian Civil Law. He is the member of the High Council of AIDOP commission of Paris (Agence international diplomatie et opinion publique) and he is the research scholar of the Asian Department of Canon law and Culture of the Faculty of Canon law, Catholic Institute of Paris. He has authored seven books in Tamil, English and French.

MARTENS, Kurt

Born in 1973 in Tielt, Belgium. Studied law (Licentiate in law, 1996) at the Faculty of Law of the Katholieke Universiteit Leuven, Leuven, Belgium. Studied canon law (J.C.L. 1997, J.C.D. 2004) at the Faculty of Canon Law of the Katholieke Universiteit Leuven, Leuven, Belgium. Scientific collaborator/assistant at the Faculty of Canon Law of the Katholieke Universiteit Leuven, Leuven, Belgium (1997-2005). Guest professor at the Institut de droit canonique of the Université Marc Bloch, Strasbourg, France (2002-2003). Guest professor at the Faculty of Theology of the University of

Nijmegen, the Netherlands (2004-2005). Guest professor at the Faculty of Canon Law of Saint Paul University, Ottawa, Canada (2005). Since 2005, he is part of the School of Canon Law, The Catholic University of America, Washington, D.C. (USA), first as Assistant Professor and since 2009 as Associate Professor. Since 2012, he is editor of The Jurist.

MAISHA, Buuma M.

Est doctorant à l'École de psychothérapie, counseling et spiritualité de l'Université Saint Paul, Ottawa, Canada. Il se spécialise en violence sexuelle, domaine dans lequel il travaille depuis 2011 auprès des personnes qui ont abusé sexuellement des enfants. Il est aussi psychothérapeute certifié (CCC) en pratique privée offrant des services de counseling en individuel, aux couples et familles. Son parcours académique inclut deux Baccalauréats en éducation et en Psychologie, une maîtrise et un doctorat (en cours) en Counseling et spiritualité.

MORRISEY, Francis G., o.m.i.

Né à Charlottetown, Île-du-Prince-Édouard, Canada, le 13 février 1936, il est ordonné prêtre pour la congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, le 23 septembre 1961. Il fait ses études à l'Université d'Ottawa et l'Université Saint-Paul, Ottawa (JCD, 1972). Il est professeur émérite et ancien doyen de la Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, Ottawa. Ancien président de la Société canadienne de droit canonique (1973-1975), il est membre honoraire de la Société canadienne de droit canonique, de la Canon Law Society of America, de la Canon Law Society of Great Britain and Ireland, de la Canon Law Society of Australia and New Zealand, et de la Canon Law Society of Southern Africa. Il a également été consulteur pour le Conseil pontifical pour les textes législatifs et la Congrégation pour instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique.

RECCHI, Silvia

Italienne et membre de la Communauté missionnaire *Redemptor hominis*, a obtenu son doctorat en Sciences Politiques et, ensuite, celui en Droit canonique à l'Université Pontificale Grégorienne. Elle enseigne à l'Université Catholique d'Afrique Centrale (Yaoundé – Cameroun), avec le titre de Directrice émérite du Département de Droit canonique. Elle est conseillère juridique de la Conférence des Supérieurs Majeurs du Cameroun et consultante de la Conférence épiscopale Nationale du Cameroun. Elle est membre de la rédaction de la revue «*Quaderni di diritto ecclesiale*», auteur du commentaire des canons sur les Instituts de vie consacré dans le *Codice di Diritto*

Canonico Commentato (sous la direction de la rédaction de «*Quaderni di diritto ecclesiale*»), 3ème ed., Ancora, Milano, 2009. Auteure de plusieurs articles dans des revues spécialisées de droit canonique et de vie consacrée.

RENKEN, John A.

Born in Carlinville, Illinois, on January 18, 1953. Holds a B.A. in Philosophy (Cardinal Glennon College, Saint Louis, 1975); M.A. in Civil Law (University of Illinois, Springfield, 1988); S.T.D. in Dogmatic Theology, (Pontifical University of Saint Thomas Aquinas, Rome) and J.C.D. (Pontifical University of Saint Thomas Aquinas, Rome, 1981). He served in multiple positions in the Diocese of Springfield in Illinois: parochial vicar, co-pastor, priest-moderator, vice-chancellor, chancellor, episcopal vicar and moderator for canonical affairs, vicar general, moderator of the curia, judicial vicar, director of the permanent diaconate. He was president of the CLSA (1999-2000); chair of the committee for the 1999 CLSA translation of the CIC; advisor to the USCCB Committee on Canonical Affairs (2003-2005); visiting professor of canon law in the summer JCL program at The Catholic University of America (1989-2006). He has lectured widely and his articles appear in many canonical journals. Presently, vice-dean, director of graduate studies, and professor in the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa (2007).

RICHARD, François

Été maître de conférences d'histoire romaine à l'Université de Lyon III, puis professeur d'histoire romaine à l'Université de Nancy 2. Actuellement professeur honoraire. Ses recherches historiques portent sur le culte impérial, sur divers points d'histoire maritime romaine et sur Eusèbe de Césarée.

ROBITAILLE, Lynda

Canonical studies: JCL: 1988; JCD 1990; Specialization in jurisprudence: 1992. Lynda has worked in tribunals as advocate, defender of the bond, and judge since 1984. She taught at Saint Paul University from 1993 - 2010. Presently, she works part time as a canonical consultant, and as Dean of Academic Programs at St. Mark's College, Vancouver, BC.

SZUROMI, Sz. Anzelm, O.Praem

Born in Budapest, Hungary, October 31, 1972. University studies: Pázmány Péter Catholic University (PPCU), Budapest (J.C.D., 1999; Dr. Habil., 2002; S.Th.D., 2006). Associate professor of canon law (2000-2006); full professor (2006-), Canon Law Institute ad instar facultatis, PPCU,

Budapest; Head of the Constitutional Law Department of the same institute (2002-) and the Canon Law Department of the Faculty of Theology of PPCU (2009-). President of the Canon Law Institute *ad instar facultatis* of PPCU (2006-). Vice-President, PPCU (2007-2011). Doctor of the Hungarian Academy of Sciences (Jurisprudence and Political Sciences, 2010). President, PPCU (2011-). Chairman of the Hungarian Canon Law Association (2006-). Member of the *Commissio Historica Ordinis Praemonstratensis*.